Revelations

Bi-Millenial Papers from the Canadian Museum of Civilization

Edited by
Robert B. Klymasz
and **John Willis**

Mercury Series
Canadian Centre for Folk Culture Studies
Paper 75

Published by
Canadian Museum of Civilization

© Canadian Museum of Civilization 2001

NATIONAL LIBRARY CANADIAN CATALOGUING IN PUBLICATION DATA

Main entry under title:
Revelations : bi-millenial papers from the Canadian Museum of Civilization

(Mercury series)
(Paper/Canadian Centre for Folk Culture Studies; CCFCS paper 75)
Includes some papers in French.
ISBN 0-660-50760-9

1. Canada – History – Religious aspects – Christianity.
2. Religion and culture – Canada.
3. Canada – History – Religious aspects.
4. Canadian Museum of Civilization.
5. Ethnological museums and collections – Canada.
6. Museum exhibits – Canada.
I. Klymasz, Robert B. (Robert Bogdan), 1936- .
II. Willis, John, 1954- .
III. Canadian Centre for Folk Culture Studies.
IV. Canadian Museum of Civilization.
V. Series.
VI. Series: Paper (Canadian Centre for Folk Culture Studies); 75.

BR570.R48 2001 306.6'3'0971 C2001-980108-4

PRINTED IN CANADA

Published by
Canadian Museum of Civilization
100 Laurier Street
P.O. Box 3100, Station B
Hull, Quebec
J8X 4H2

Senior production officer: Deborah Brownrigg
Graphic design: Roger Langlois Design

Front Cover: After Mass outside the chuch of Notre-Dame-du-Portage, Quebec. Summer of 1918. Photo by Marius Barbeau, Archives of the Canadian Museum of Civilization no. 43375.
Plat verso : Après la messe, à l'église de Notre-Dame-du-Portage, Québec. Été 1918. Photo de Marius Barbeau, Archives du Musée canadien des civilisations no. 43375.

Back Cover: Montreal 1994. Preparing a parade float for the Festa di Sant' Anna or Festival of Saint Ann, also known as the Sagra de grano or Festival of Wheat.
Plat recto : "Montréal 1994. Préparation d'un char allégorique pour la Festa di Sant' Anna (fête de la Sainte-Anne), aussi appelée Sagra del grano (fête du blé).

OBJECT OF THE MERCURY SERIES

The Mercury Series is designed to permit the rapid dissemination of information pertaining to the disciplines in which the Canadian Museum of Civilization is active. Considered an important reference by the scientific community, the Mercury Series comprises over three hundred specialized publications on Canada's history and prehistory.

Because of its specialized audience, the series consists largely of monographs published in the language of the author.

In the interest of making information available quickly, normal production procedures have been abbreviated. As a result, grammatical and typographical errors may occur. Your indulgence is requested.

Titles in the Mercury Series can be obtained
by calling 1-800-555-5621;
by e-mail to <publications@civilization.ca>;
by Internet to
<http://www.cyberboutique.civilization.ca>;
or by writing to:

Mail Order Services
Canadian Museum of Civilization
100 Laurier Street
P.O. Box 3100, Station B
Hull, Quebec J8X 4H2

BUT DE LA COLLECTION MERCURE

La collection Mercure vise à diffuser rapidement le résultat de travaux dans les disciplines qui relèvent des sphères d'activités du Musée canadien des civilisations. Considérée comme un apport important dans la communauté scientifique, la collection Mercure présente plus de trois cents publications spécialisées portant sur l'héritage canadien préhistorique et historique.

Comme la collection s'adresse à un public spécialisé, celle-ci est constituée essentiellement de monographies publiées dans la langue des auteurs.

Pour assurer la prompte distribution des exemplaires imprimés, les étapes de l'édition ont été abrégées. En conséquence, certaines coquilles ou fautes de grammaire peuvent subsister : c'est pourquoi nous réclamons votre indulgence.

Vous pouvez vous procurer les titres parus dans la collection Mercure par téléphone, en appelant au 1 800 555-5621, par courriel, en adressant votre demande à <publications@civilisations.ca>, par Internet, à <http://www.cyberboutique.civilisations.ca> ou par la poste, en écrivant au :

Service des commandes postales
Musée canadien des civilisations
100, rue Laurier
C.P. 3100, succursale B
Hull (Québec) J8X 4H2

Canada

Abstract

Religion and Christianity in particular often surface as leading concerns in the work of researchers associated with all branches of the Canadian Museum of Civilization Corporation. These concerns are embedded in the history of the institution, its collections and curatorial investigations. To mark the new millennium and its significance for the Christian world, a compilation of eleven papers offers a sampling that explores this phenomenon from a variety of perspectives. The expertise in these perspectives is based upon fieldwork in all parts of Canada, years of amassing and studying a number of remarkably rich collections, and finally a conscious assessment of how that expertise and those collections fit into the wider scheme of the Canadian heritage world – whether from an institutional or a political perspective. The study of God and religion are alive and well throughout the Canadian Museum of Civilization. In fact, He or She continues to turn up in the most unexpected places.

Résumé

La religion, particulièrement le christianisme, donne souvent une coloration aux ouvrages des chercheurs rattachés aux différentes divisions de la Corporation du Musée canadien des civilisations. Cette coloration imprègne l'histoire de l'institution, de ses collections et de ses activités de recherche. Pour souligner le nouveau millénaire et son impact sur l'univers chrétien, on offre une compilation de onze contributions à titre d'échantillons susceptibles d'explorer ce phénomène sous divers angles. L'expertise manifeste dans ces ouvrages découle des travaux effectués sur le terrain partout au Canada, sur la cueillette et l'analyse, au cours des années, de plusieurs collections remarquablement riches et, finalement, sur une évaluation consciente de la manière avec laquelle cette expertise et ces collections s'harmonisent dans un cadre plus large de l'héritage canadien – que ce soit dans une perspective institutionnelle ou politique. La réflexion sur Dieu et sur la religion est toujours de mise dans toutes les divisions du Musée canadien des civilisation. En fait, elle continue à se manifester dans les moments et dans les endroits les plus inattendus.

Table of Contents

Foreword
By Victor Rabinovich vii

Introduction
By Robert Klymasz and John Willis xi

Part One: Politics, Museums, Religion and War

"Founding the Anthropology Division at the National Museum of Canada: An Intertwining of Science, Religion and Politics"
By Ian Dyck 3

"Resurrection: Images of Belief in Canada's War Memorials"
By Laura Brandon 43

Part Two: Reports and Surveys

« La croix monumentale au Canada Français »
Par Paul Carpentier 55

"Making and Breaking: Craft and Ritual in South Asia"
By Stephen R. Inglis 71

"L'inestimable lien qui nous unit aux autres. Le religieux dans les récits de vie d'immigrants italiens"
Par Mauro Peressini 83

"En Quête du délice des jours maigres: Le voyage de pêche du *Saint André* (1754) d'après le journal de bord du pilote, Jean Marin Le Roy"
Par Jean-Pierre Chrestien 115

Part Three: From the Collections

"Witness: Artifacts Documenting Christianity in the History Collection of the Canadian Museum of Civilization*"
By Peter Rider and Emily Davis 171

* The authors would like to thank Paul Robertson, who used his skills with the artifact database to ferret out additional artifacts which were possibly relevant to this study, and Moyfried Davies, who pulled together the documentation connected with these discoveries.

"The Revitalization of Sacred Manners"
By Morgan Baillargeon and Allan Pard 193

"Religion et croyances aux Archives du Musée Canadien des Civilisations. Bibliographie sélective et annotée"
Compilée par Christel Aurieres sous la direction de Geneviève Eustache 209

"Angels at War: Notes on Religion and the Canadian War Museum's Collection of Russian Posters"
By Robert B. Klymasz 253

"Selling God by Post in French Canada"
By John Willis 259

102-05830/

Foreword

Victor Rabinovitch, D.Phil,
President, Canadian Museum of Civilization

Until the middle of the 20th century, concerns about multiculturalism and relations affecting religious minorities were not a major public issue in this country. Almost all Canadians were Chris ians and unlike many societies in Europe, Canada had successfully avoided the worst extremes in conflicts between Protestants and Catholics. Compromise on the treatment of religions began with the important guarantees for Catholics set out in the Quebec Act of 1774. Co-operation later expanded through arrangements that linked political leaders from English and French communities, and from Catholic and Protestant backgrounds. But it was well understood that this early form of toleration took shape in the context of living in a Christian country.

This leads us to the central theme of the essays in this book, prepared by research staff at the Canadian Museum of Civilization. They illustrate how, until recently, many aspects of Canadian life were inspired by Christian religious or cultural observance. The essays examine a wide range of activities and stress their Christian connections – activities such as the early fishing expeditions to the east coast of Canada, the placing of crosses as public markers throughout New France and Quebec, and the use of the postal system for communication between parish priests and their superiors. Religious inspiration was also a significant factor in the missionary, military and economic relationships that Europeans sought with the original occupants of the land, the First Peoples.

Two conclusions emerge from these essays, suggesting important questions for the future. First, the essays provide us with a deeper understanding of how so many Canadians identified with their Christian faith. Their religious beliefs were intrinsic to the conduct of their daily lives. Today, however, the religious and ethnic composition of Canada has changed profoundly. This leads to a difficult question: how will Christianity in Canada adjust to the new reality of diversity in culture, religion and ethnicity that is now a hallmark of our society? In turn, will the diverse components

of our country continue to meld themselves into a united community, with a sense of reciprocal obligation and mutual respect that is essential to social cohesion?

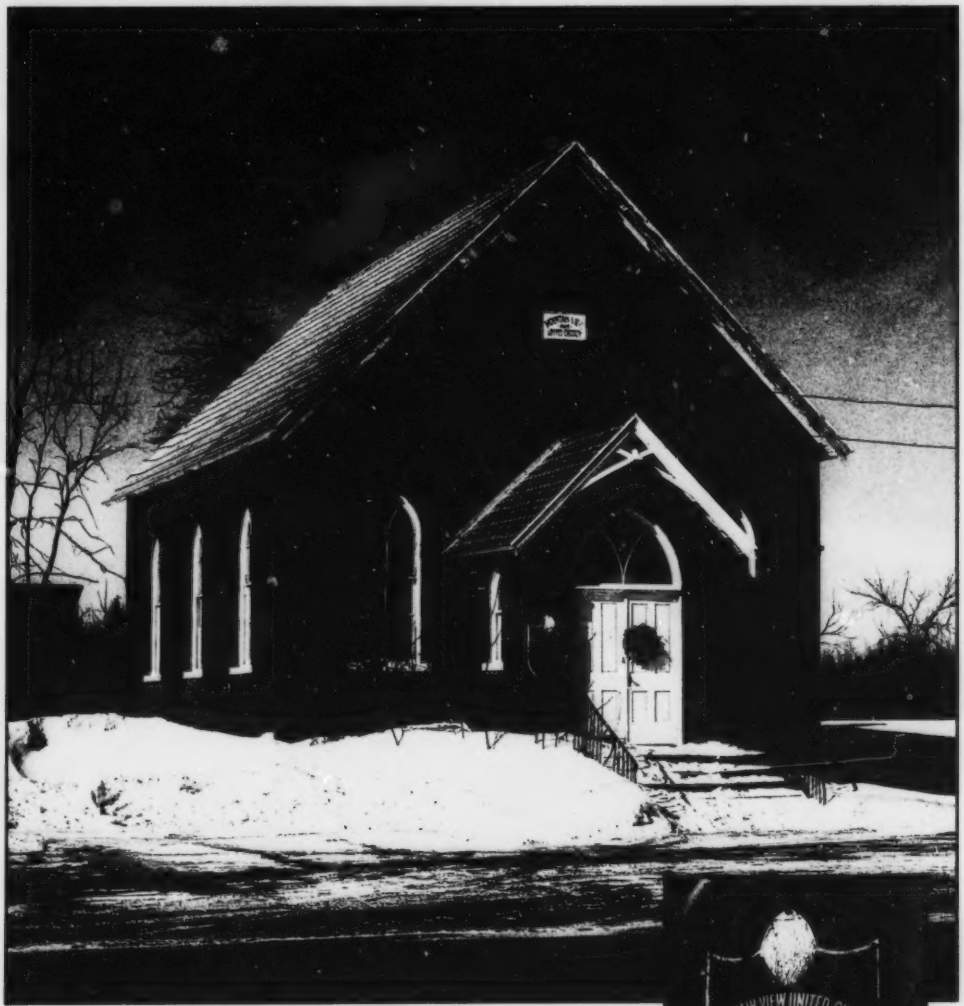
This is more than an issue for Christians alone. The same question applies to the followers of other religions now practiced in Canada. How do they reconcile their beliefs with the need for positive tolerance in our society? If a religion claims it has unique knowledge about proper behavior in this world and access to the world to come, does this lead inexorably to a rejection of inter-faith and inter-ethnic respect that is at the heart of multiculturalism?

A second conclusion from this book deals with the functioning of a great museum like the Canadian Museum of Civilization. At the heart of any museum is its capacity to carry out research on its collections of material objects. These essays are an example of research inspired by good collections. In the future, how will we expand the essential work of acquiring, conserving and exhibiting collections of material objects? At the CMC, despite our size and our mandate in studying Canada's national heritage, there remain large weaknesses in our collections. For example, our knowledge of religious practices, associated with religious artifacts remains quite inadequate.

By looking at the past and by examining the cultures, activities and possessions of Canadian people, we can learn useful things about the present and identify challenges for the future. For me, this is one more reason for taking great pleasure in reading these essays.

"Leurs oeuvres, malgré tout, ont subsisté au delà de leur extinction, et le temps les a transformées en un monument impérissable."

- Marius Barbeau,
Trésor des anciens Jésuites.



Mountain View United Church, February 21, 2001. This is a small building, located in a stretch of open countryside, at the foot of the Laurentian plateau, just outside Aylmer Québec on chemin Pink. The temperature was roughly 20 below when we took the shot. This is a wind swept terrain, a fact that no doubt did not escape the attention of church goers 100 years ago. The premises bears all the signs of a place well-attended to; the driveway is regularly shovelled off and a Christmas wreath is hung each year from the front door. Photo by Harry Foster.

"Everybody Welcome" says the sign before the front entrance to Mountain View United Church, Aylmer Québec. Photo by Harry Foster

Introduction

> "We sleep under the light of stars that have long since ceased to exist, and we pattern our behaviour by ideas which have no reality as soon as we cease to credit them."
>
> — Lewis Mumford

Revelations is a book that touches on religion, a subject that, outside Christmas, Ramadan, and Yom Kippur, does not often make the headlines of our daily newscasts here in Canada and throughout the West. This is in spite of the fact that religion has been a faithful fellow traveller of our species for much of the past two millennia, and in fact since ancient times. It has been looking over our shoulder since men and women first directed their gaze upwards to the night sky, all huddled around a common hearth, staring at the darkness, trying to make sense of the world, trying to forge a link between the way things are and the way they should be. For some, religion is a response to the question Why? or Why not? Looking backward, it is supposed to tell us how we got here, but it also looks forward, as it has as much to do with the aspirations of man as with his reality, past and present. The wish can be for a better life in the afterworld or a belief in re-incarnation. It might entail a profound conviction that one's tribe is the chosen people of God. Belief implies a suspension or divorce from reality, hence the opening remark of *Une histoire de la chretienté*: "Toute religion est pour l'humanité le désir ardent de ce qui ne se passe pas."[1] For others, religion is a bold metaphoric incursion into uncharted waters by which man strives to justify his place in the cosmos. If the actual result sometimes falls far short of the stated purpose, it is not, to say the least, for lack of trying.

We live in a secular era, one in which much of the mainstream thinking about life leaves remarkably little room for religion. In our day-to-day lives, we are well aware that the Holy Spirit is not always, if at all, with us. We are taught to implement discretion by turning the other cheek in the face of an adversary. But just watch men and women as they cut each other off along the highway, tempers flaring, horns blaring, fingers flying. "Not in my backyard" has become the slogan of a generation, the one that has chosen to indulge in cocooning, in keeping the inside good, by keeping the outside out. So much for Christian fellowship. Man does not live by bread alone, the New Testament tells us, yet the religious ritual in this day and age is generally eclipsed by the act of shopping; the modern-day cathedral is a shopping emporium. In terms of our commitment to institutionalized religion, we have strayed a great distance from the garden. But have we in fact left religion behind?

God is reputedly a casualty of our post-modern *image*. Yet there is still a manifest spiritual need at work among the population, in Western civilization, for example. Françoise Champion has recently called our attention to the rise of "les nouveaux mouvements religieux", which, by virtue of their personal orientation, alleged therapeutic attributes, and stress upon the magical or psychological dimensions are quite distinct from more traditional church institutions.[2] Within these groups — a hodgepodge of New Age, gurus, millennialists, etc. — fundamental questions facing modern mankind are asked with respect to existential security, identity, one's person, and the desire for greater well-being. Solutions are devised. Some sort of sacrifice is made; at times it is of a deadly nature. All this activity speaks to a phenomenon of spiritual poverty in the midst of the modern material world, a poverty that has been bedevilling us ever since the onset of the Industrial Revolution.

Traditionally, religion has been defined as the glue that helps hold a society together. For the philosopher Comte, religion was the foundation of social and moral life. Following in his footsteps, Durkheim, a sociologist, believed that religion was inextricably tied to those ultimate social values that hold a society together.[3] Would, or could, Durkheim have written this were he alive today in an intellectual and scientific world that celebrates the death of the Father, Son, and Holy Ghost? Religion is a concept in the world of John Lennon, not a belief. Is religion still relevant today? Or have we arrived at the end result of a process of mass secularization that, according to Chadwick, originated in the nineteenth century? Put another way, is religion still the social glue of our society? And if not (or if so) what does it say about the transformation (or non-transformation) of our ultimate social values?

This is a big question, an open one for contemporary researchers and fellow citizens of the new millennium. Only the perspective of time can provide satisfactory answers. In the meantime, we would do well to get a handle on the meaning of religion by looking a bit more closely at recent experience. The generation born at the close of World War I, during the 1920s and 1930s, set its lights by some sort of adherence to the gospel, usually preached by a church. For Protestants, the obligation to attend Sunday school and the learning of church hymns by rote made religion something that was far from an abstraction. Members of the Orthodox Church gathered and walked as a body around the church as part of the Easter liturgy. For the Catholic, Orthodox, Protestant, and Jewish communities, in fact any religious community, life was measured not just in terms of religious authority, but by the human cycle, that is, baptism, first communion or bar mitzvah, marriage, and sepulture. The social bond was renewed upon every celebration of the Lord's Day or a particular feast day.

Adherence to spiritual beliefs has always provided a coping mechanism that recognizes the precarious nature of human life. Sailors put out to sea with no assurance that they would return. Men would leave home in search of a livelihood, sometimes for a season, sometimes forever. Farmers sowed the land then sometimes watched helplessly as the vagaries of nature — an early frost, the abundance or absence of

precipitation — destroyed the work of a hundred days. Aboriginal tribes watched horrified as the use value of land was converted to exchange value, throwing their relationship with a territory entirely out of balance. Our country is predicated upon a series of gambles and a succession of quid pro quos as to who owned what and what belonged to whom in the first place. The twentieth century brought more than its share of travails: unemployment, social domination, drought, depression, and above all, war. In counterpoint, today in our consumer culture the emphasis is upon ease, *la facilité*. The wise anthropologist says we should stop trying to hide from ourselves the basic fact that life can be difficult, ungenerous, and downright unbearable:

> Y en aura pas de faciles est une expression qui résume des millénaires de religion, de prière et de sacré. Y en aura pas de faciles veut dire ceci: jamais je ne t'ai promis un jardin de roses. Cela annonce des vraies vallées de larmes, des sacrifices, des pertes et des peines.[4]

Life is not always a rose garden. Small wonder that men and women have turned, and still turn, to religion as a means of calming their anxieties and fears, as a means of seeking shelter from the storms life sometimes throws their way. They have also sought in religion a sense of fellowship. The two elements as a rule are intertwined; they will be examined here separately.

With God's Help

The twentieth century was marked by motor cars, atom bombs, and *le darwinisme*, but throughout most of this period of time, most Canadians set their lights by stars which seemingly had little or no bearing upon the unfolding of scientific and technological progress. The apparent incongruence is wonderfully exemplified in a photograph published in the 1998 calendar of the Société historique de Québec (month of July). The shot, taken in 1941, features a priest and coterie blessing the new police cars of the Quebec City police force.[5] Was this event simply a comical incongruence between old values and new technology? Perhaps there were other social and cultural needs working behind the scenes, motivating them to invoke some sort of magic that could give them a sense of control over their lives.

In the popular Western Christian tradition, our medieval history professors taught us, the emphasis is less upon the mystical experience and much more upon what can be obtained in the here and now through religion. Prayers are said, the names of saints are invoked, irrespective of church doctrine, with a view to obtaining a plentiful harvest or warding off the barbaric invaders. Under the circumstances, the resulting religious experience is anything but a coherent doctrine. As the elements of belief are passed from pulpit to pew, and from pew to cottage, they undergo a process of adaptation for the benefit of ordinary people. At the same time, a good deal of magic is woven into the fabric of popular religion.[6] One mid-nineteenth-century report for the Lincolnshire district of England expresses it thus: "Those who are not in daily intercourse with the peasantry . . . can hardly be made to

believe or comprehend the hold that charms, witchcraft, wise men and other like relics of heathendom have upon the people."[7]

In his study of another part of England, the parish of South Lindsay, Obelkevich found that the religious life of the villages extended well beyond the realm of the church to encompass, pagan beliefs, magic, and superstition.[8] Christian and pagan superstition were combined syncretically with little regard for logical consistency. Old folks struck with rheumatism would attend a confirmation and wish for a bishop's touch as a cure for their ailment. The same people might believe that witches or spirits could prevent the forming of butter in the churn. In the everyday world of the villagers, luck was the handmaiden of superstition, stones and peacock feathers served as lucky charms. In order to ensure further good luck, shopkeepers might spit on the first money taken in each day. Finally, there was no lack of items in the recipe book of folk medicine.[9]

In the history of mankind, the war between good and evil, the Lord and the Devil, operated as a central, dramatic component of the popular religious mentality. De Burgh's modern metaphor of the "Spanish Train", where the two play cards for the souls of the dead has a long pedigree.[10] The entire world, all behaviour, came under the auspices of either one force or the other; there was no in-between in the medieval world. If Satan could use ruse, treachery, and power to overcome man, then the latter was certainly justified in implementing some of his own good magic. "C'est toute la dualité équivoque de la magie noire et de la magie blanche dont les produits sont en général indécelables par le vulgaire."[11] This belief in magic would outlive the normative pressures of Christian orthodoxy throughout the medieval and modern eras. This total religious experience was brought to our shores, first by the French and no doubt later by subsequent waves of immigrants.

God's help was something Canadians in dire circumstances could not go without. It shows up in everyday practices, the keeping of a bottle of holy water in the house, the custom of planting a cross at the end of a field after sowing, or of planting cucumbers on the day of Saint-Antoine in order to ensure a plentiful harvest, for example.[12] Another example: in 1827, the parishioners of La Malbaie sent a delegation to the (Catholic) bishop in Quebec City asking his permission to allow them to perform a ceremony in the hopes it would ward off (or *conjurer*) a great threat posed by an infestation of grasshoppers. This was not the first time God was called upon to battle the grasshoppers, as the scenario for the ceremony was first recorded in the holy textbook, or *rituel,* of the bishop of Quebec in the year 1703.[13]

The fields and lives of French Canadians, and no doubt other Canadians, were alive with magic and spirits well into the twentieth century. Long dead aunts came back to haunt Monsieur Joseph, one of the key informants of Marcel Rioux when he did his study of Île Verte for the National Museum of Man in the summer of 1948.[14] As a child, Joseph also overheard his parents telling stories of people who had come back from the dead to visit. The most terrifying personality for God-fearing Canadians was the Devil himself.[15] Satan, Benoît Lacroix once remarked, was everywhere in and around his mother's house, located in the rural back country of Bellechasse, Quebec. And she, Rose-Anna Lacroix, was ready for anything. Objects of piety

adorned the walls of the home; an extra layer or coating of protection was added in the form of the *curé's* benedictions and Rose-Anna's constant prayers:

> Quel objet, quel lieu n'a pas été bénit lors de la visite paroissiale du curé? Ainsi ont été bénits sa cuisine, son salon, sa chambre à coucher, les chambres des enfants, les lits, les crucifix, les niches, les satuettes, les images saintes, les bénitiers, les chapelets... Même les bâtiments: la grange, le hangar, le poulailler, les remises! Si elle écoutait, elle ferait tout rebénir à chaque visite paroissiale... Pour chaque croix, pour chaque médaille, pour chaque scapulaire, pour chaque Agnus-Dei qu'elle porte, pour chaque chapelet qu'elle prend, pour chaque mèche de cheveux d'une parenté décédée qu'elle conserve, elle dispose d'une prière toute prête, apprise par cœur ou encore inventée. Elle a même des prières contre les sauterelles, le tonnerre, la sécheresse, les tempêtes de janvier.[16]

Evidently Madame Lacroix was not given to taking chances. Good magic was aggressively sought out and put to work for her. Skeptical readers might opine that as a Catholic she was more likely to be superstitious than her Protestant counterparts. This, in our view, would be doubtful, especially as regards the nineteenth century, given the strength of the evangelical movement and the resilience of old religious customs. An example of the latter: in the early nineteenth century back country of the Argenteuil seigneury in the lower Ottawa Valley, women came forward during an infrequent visit from the Anglican priest to be churched, that is, to give thanks in his presence for a successful childbirth.[17] No doubt other para-religious customs were actively practised in Protestant communities.

Fellowship

For some, religion is man's way of conquering the spirits that lurk in space. It is all about fear and the art of overcoming fear, after the fact, in the case of churching. At the same time, it is all about fellowship, no matter the distance. Shortly after he arrived in Nova Scotia in 1774, Nathaniel Smith, an English immigrant, had this to say to his brother at home in Yorkshire, England:

> . . . I beg you to remember me and mine at the hour of Grace as I hope I shall do you, and although we are in reallaty so far parted in body as never to see each other again in the flesh, yet we shall be present in spirrit with the Lord, for I find my affections more closely united to you than ever before. I am determined . . . to set apart for that purpose one hour Every Day when possible which shall be Eight at Night which will be answerable to your 40 Minutes past three in the afternoon which I hope you will at opportunities observe.[18]

It is a long distance from Yorkshire to Nova Scotia. The ocean is wide, the voyage long. Yet Nathaniel was determined to arrange his schedule each and every day so that he and his brother both said grace at the same time. This sort of fellowship was a virtual triumph of mind over matter.

Christian fellowship can have more interpersonal, sometimes charismatic connotations. There were six ceremonial stations decorated with wreath-covered fir branches

marking the route of the Fête Dieu in Terrebonne, a village northeast of Montreal, in June of 1833. Musicians followed the parade, which was led by the convent girls walking two by two, followed by the women of the village, and finally the men.[19] No doubt most of the parish was expected to participate in these parades. Those who did not could look fondly upon the children, who were generally dressed up as angels.[20] Such a parade allowed a parish to renew its community spirit. Yet parish unity was a fragile equilibrium, particularly if some members of a community felt that key community norms had been transgressed or trampled upon. A group of parishioners might decide to destroy a man's reputation, if not his house, in a collective folk ritual known as the *charivari*.[21] The man may have married or remarried out of his age group. A parish might divide on the issue of where to build a church, or whether an expensive builing project was at all necessary. A village priest might attack certain of his parishioners for alleged mischevious conduct. (The culprits were invariablly associated with drinking and or sexual misdemeanours.[22]) On occasion the priest might be forced by parishioners upset over another person's conduct, into singling them out on public. No matter the intiative the end result was a house divided.[23]

The expression of enthusiasm for the Lord, when it went beyond certain prescribed limits, could have a divisive effect upon a parish community, and indeed upon an entire population belonging to a church sect. In 1837, for example, a young woman named Emilie Blondin, who had somehow acquired the nickname *la sainte,* lived in the parish of Sainte-Anne-des-Plaines, north of Montreal. Motivated by a strong belief in her personal understanding of the Lord, she managed to obtain something of a local following. The bishop of Montreal, Monseigneur Lartigue, was not amused. Lartigue met *la sainte* and formed a very negative opinion of her mental state. He warned the *curé* of Sainte-Anne that she was "une folle complète, mais une folle dangeureuse qui finira par se perdre et vous perdre avec elle, ainsi qu'un grand nombre de vos paroissiens."[24] He issued precise instructions to the parish priest as to how and when she could attend mass, and what sort of religious instruction she was allowed to give. It turned out she was given very little leeway in this regard.

Leeway was something that evangelicals of any stripe had remarkably little of in the Province of Lower Canada. The Catholic Church was far too well organized to tolerate such enthusiasm. The neighbouring Province of Upper Canada was an entirely different case. Here the Canada Fire, Rawlyk's metaphor for Methodist evangelicalism, gathered strength during the 1790s and 1800s. A young frontier community discovered in camp meetings, spirit-soaked itinerant preachers, and public rituals of sanctification a very intense experience of fellowship. From 1775 to the war of 1812–14, the movement gathered steam. "I am bound for the heavenly city, and my errand among you is to pursue (persuade) as many as I can to go with me."[25] Thus did Nathan Bangs, itinerant Methodist preacher, suavely introduce himself to his impromptu congregations of the Upper Canadian frontier, a people thirsting for entertainment and psychic stimulation.

The scene at the Hay Bay Camp meeting of September 1805, in the Bay of Quinte area west (or east) of Kingston, one of the first of its kind in the province, was

replete with Methodist preachers of various charismatic proportions, some holy, some remarkably loud. Camp followers were left gasping by the powerful evocation of the great struggle between God and Satan: "you'll only get into God . . . (when the) devil, yes the devil, be scared right out of you and then right out of this field, right into Lake Ontario."[26] At one point during the spiritual extravaganza, which was spread out over three days, the preachers stepped down from the podium and "ran among the crowd, exhorting the impenitent, comforting the distressed and encouraging the faithful."[27] Among the crowd, there were people shaking with effort to rid themselves of the demons inside them. Others became infused, exhorted, emboldened by the Holy Spirit. They fell down on the ground writhing in pain before they were overtaken by a sense of bliss, total, complete, and serene. The entire procedure took place in full view of family, friends, and neighbours, many of whom approved. Outside the inner circles of the camp meeting stood the more skeptical observers and curious onlookers, as a rule less inclined to partake of this nineteenth-century version of a rave. Skeptical they may have been, but most of the 2,500 in attendance were no doubt overwhelmed by a powerful shared Christian feeling. According to historian G. A. Rawlyk:

> Never before had the Christian believers and seekers experienced in Upper Canada such an intense collective feeling of oneness in Christ and fellowship with one another. The individualism fostered by the frontier had been replaced by an almost exaggerated sense of community shaped by shared beliefs and shared religious experiences.[28]

Religion is many things; it is a glue but a selective glue. It can lead parishioners to stand as one man against an outside intrusive force, but it can also lead a community to split apart over an issue of expense or priestly authority. It is supposed to suppress superstition, but in fact, by offering to do battle against the Devil or on behalf of the Lord, it incorporates magic elements of its own. It covers time and space like a blanket of snow. It expresses like nothing else the timeless sense of anxiety over the human condition. The point here is not to make apologies for religion. It is rather to recognize that religion involves many different levels of cultural activity and instinct; these include official Christian doctrine and go far beyond its scope. Thus broadly envisaged religion can be recognized as a primary actor on the social and cultural scene throughout much of human history.

About *Revelations*

Revelations was originally meant to complement the Canadian Museum of Civilization's (CMC) exhibition "Under the Sign of the Cross: Creative Expressions of Christianity in Canada". As part of this project, the present publication marks the new millennium by showcasing, for the first time, the work of researchers associated with all branches of the corporation — the Canadian Postal Museum, the Canadian War Museum, as well as the Canadian Museum of Civilization's research divisions in archaeology, ethnology, history and cultural studies.

In recognition of the year 2000 and its significance for the Christian world, the writings assembled here offer an eclectic array of methodologies and perspectives.

As such they mirror the wide range of scholarly concerns activating the work of the Museum's collections and research units in recent years. But in spite of this variety, and in keeping with the exhibition project's focus on Christianity, all contributions to this volume manage to share at least one common feature: religion appears in each piece as a fundamental element.

Quite naturally, the national collections housed by the corporation provide ready springboards for analysis and discussion. Three contributors highlight specific kinds of materials that are sorted, described, and documented. Peter Rider and Emily Davis offer a sobering analysis of the state of religion in the collection of the History Division; the contrast between the secular orientation of contemporary society and the capital importance of religion to Canadian history is clearly depicted. The authors point to the need to bolster the Protestant element of the collection. Yet all is not lost, as there are some gems, gems remarkably popular with the Museum's visitors. Robert Klymasz's contribution is relatively brief. However, the borrowing of religious imagery in sundry propaganda posters, whether from Soviet Russia, Italy, Canada, or the U.S.A., is pictorially demonstrated in vivid and powerful terms. Christel Aurières and Geneviève Eustache have dug into the archival collections of the CMC. They have succeeded in coming up with manuscripts and visual material that document religion and ritual among the First Nations of Canada, as well as various Christian denominations across Canada. These collections speak to the commitment and professionalism of previous generations of researchers and archivists at the CMC, who toiled to assemble and preserve this documentation. Some of the names of the collectors read like a who's who of Canada's pioneer social scientists: Jenness, Crépeau, and of course, Marius Barbeau.

Other contributors to *Revelations* use their knowledge of the collections to develop insights into other areas. The essays by Laura Brandon, and Morgan Baillargeon and Allan Pard, for example, both show how collections are tied to cultural and historical sensitivities. Baillargeon and Pard demonstrate the new ethnological sensitivity dating from the 1980s in the management and proprietorship of Aboriginal collections. This new sensitivity provides for an ongoing arrangement with various First Nation originators of the collections regarding the use and storage of sacred objects. It did finally occur to Museum authorities and curators that for the Aboriginal community of this country these objects still had a life.

In the Baillargeon and Pard scenario, the objects have been hijacked over the years, although more recently some have completed the return journey to their rightful owners. However, for Laura Brandon, it is the entire Christian faith, lock stock and tabernacle, that has been ravished. Her article, based upon a study of war art — paintings, sculptures, monuments, and architecture — offers a compelling argument that during the First World War, crisis *oblige*, religion was pressed into service to do the patriotic bidding of a young nation state caught up in a bloody conflict. These were strange bedfellows, religion and the state. Each had something to gain from the bargain, even if the latter seemed to gain the upper hand. One is reminded of Napoleon Bonaparte who, it will be recalled, was not truly crowned by the pope. At the last minute he reached out and crowned himself.

Fieldwork is a long-standing tradition at the CMC among all research divisions and departments. Paul Carpentier and Mauro Peressini, each currently or at one time associated with the Division of Cultural Studies, base their articles on field research they have conducted in the course of collecting and documenting material for the Museum's collections. Carpentier examines the subject of roadside crosses observed in various regions of the province of Quebec. He proposes a typology of crosses that existed in the days of his field observations. He concludes that these crosses can be read as a book, so faithful a transcription of scripture they are. At the same time, they also point to an outstanding trend in Western Christianity, the seeking of specific advantages in the here and now by making specific appeals to God: "les rites que l'on exécutait aux croix viennent renforcer le rôle qu'on lui a conféré, soit celui d'autel de propitiation." Peressini's work involves a step into a rather different field, that of the role of religion in the personal and autobiographical narratives of Italian immigrants to Canada. Whether or not these narratives can be treated as hard historical fact is not the point. For Peressini, it is the role of religion in these stories that counts, how it makes objects (victims) or subjects (protagonists) of the humans involved. There are ghosts in these narratives and miracles as well. The latter point to needs of Christian man in the short term, the here and now. One comes away from this text impressed by the creative imagination of the human species.

John Willis's work is a compendium of various historical interests. The focus upon the correspondence of the first Catholic bishop of Montreal allows him to examine the role of the post in the making of the Catholic Church in the colonial period of Canada's history. This is followed by an examination of a very special clerical catalogue put out by the Dupuis Frères department store in 1939–40. Willis looks as well at an elaborate, intriguing piece of postal furniture that has sent him in various archival directions in pursuit of the origins and context of the sorting case of the monastery in La Trappe, Quebec, now in the collection of the Canadian Postal Museum.

Two contributors to this volume, Jean-Pierre Chrestien and Stephen Inglis, demonstrate the inextricable link between curatorial research and preparations for exhibitions generated by the Museum. Inglis's piece is the offspring of years of scholarly research as well as his more recent experience as curator of the exhibition India — The Living Arts. The fieldwork behind this study was carried out thousands of kilometres from our place of work in Hull. Yet his point that in exploring the meaning of an object a curator-researcher must avail himself of the circumstances surrounding its manufacture, use, and ultimate fate, is one that is well worth contemplating. The Velar craftsmen make their pottery and images according to the agrarian and religious calendar of this Indian population; there is a mixing of the spiritual and the daily bread. Particularly striking is the ephemeral and recurrent nature of this craftsmanship; objects in honour of the divinities are made, placed in ceremonial position, and subsequently left alone before they are taken apart and used to make new images the following year. There is a timelessness to the recurrent ephemerality, which constitutes another human paradox vis-à-vis this vast subject of religion.

Chrestien has been studying the Canadian Atlantic fishery, especially during the French colonial era, for the better part of five years. He is a contributing curator to the exhibition Lifelines. An archaeologist by trade, he has donned the historian's garb to take us aboard the *Saint-André*, a French fishing vessel piloted by Jean Marin Le Roy that left the coast of France for the Grand Banks off Newfoundland in January of 1754. His narrative, based upon Le Roy's logbook, takes us step by step through the various procedures, from the loading of salt to the catching of fish, and its subsequent salting and storage in the ship's hold. It is easy to lose sight of the religious element, which does surface from time to time — on a Sunday when the men went ashore, or in the event of a storm at sea — until one remembers that the obligation in the Christian liturgical calendar, during the 17th and 18th Centuries, to abstain from eating meat twice a week (Wedensday, Friday) and a good deal more often throughout the year, up to 150 days, may well have turned Europe into a burgeoning market for the Atlantic fishing industry.

The first contribution to *Revelations* is the last one to be outlined in this introduction. Ian Dyck's diligent foray traces the role of religious and other factors that influenced the establishment of Canada's first national museum, the National Museum or National Museum of Man. This is a strong piece in which politics, religion, and science are all intertwined. A complicated *pas de trois* was conducted in a late Victorian and Edwardian atmosphere where government, Christianity, and science were learning to come to terms with one another.

The Museum was the offspring of a curious interface of ambitious scientists, approving politicians, and energetic clergymen. The synergy between the three was not perfect. Witness on the one hand the desire to put scientists in the field, whose mission it was to collect specimens among the Aboriginal cultures of the country — before it was too late, before their cultures disappeared — for placement in the National Museum and, on the other hand, the reluctance, especially among the clergy, to accept some of the new scientific concepts, for example the theories of Charles Darwin. Ian Dyck has opened a whole can of worms with respect to Canada's late-nineteenth- and early-twentieth-century intellectual history. And he does so by putting the history of the CMC front and centre. This is a spendid achievement.

The layout of *Revelations* is pretty straightforward, moving as it does from the theme of politics and religion (Dyck, Brandon) to reports and surveys (Carpentier, Peressini, Chrestien, Inglis), and finally to a focus upon the collections themselves (Rider-Davis, Willis, Klymasz, Baillargeon-Pard, Aurières-Eustache). It is hoped that the following contributions will give the reader ample food for thought. Perhaps these efforts will bring forth a corresponding set of initiatives on the theme of religion from other museums and research agencies. The subject is virtually unavoidable because it is so much a part of how humans operate as a species. Robertson Davies fully grasped this in the opening pages of his novel *The Cunning Man*. He quotes from a seventeenth-century author, Robert Burton, as follows:

> The body's mischiefs, as Plato proves, proceed from the soul: and if the mind be not first satisfied, the body can never be cured.

The editors would like to thank all the authors for their willing collaboration; Deborah Brownrigg for her work in putting the publication together; and Mr. Victor Rabinovitch for graciously accepting to write a preface. Nous tenons également à remercier Mme Carmelle Bégin qui, en tant que chef de la Division des études culturelles, a soutenu le projet dès son début.

John Willis
Robert B. Klymasz

Endnotes

1. Owen Chadwick, *Une histoire de la chrétieneté* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996), p. 7.
2. Françoise Champion, "La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux", *Ethnologie française* 30, no. 4 (octobre-décembre 2000), pp. 525–533]
3. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Canto edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 5.
4. Serge Bouchard, "Quatre paiements faciles", *Le Devoir*, January 9, 2001, p. A-7.
5. "Bénédiction des véhicules de la police dans la cour de l'hôtel de ville, partie ouest de la côte de la Fabrique à l'intersection de l'avenue Chauveau", Archives de la ville de Québec, série Sécurité publique du Fonds de la ville de Québec, Neg. nos 1673 et 30136. Our thanks to Y. Beauregard for this reference.
6. Natalie Z. Davis, "Some Tasks in the Study of Popular Religion", in C.E. Trinkaus and H.A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill, 1974.
7. Quoted in Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), p. 666.
8. James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsay, 1825–1875* (Oxford: Clarendon Press, 1976), p. 259.
9. *Ibid.* pp. 293–294, 308, 286, 273, 259.
10. We are referring to Chris De Burgh, the popular singer of the late twentieth century.
11. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Les grandes civilisations (Paris: Arthaud, 1972), p. 208
12. R.-L. Séguin, "Les aspects religieux des travaux d'agriculture et d'élevage", *Cahiers des Dix*, 1979, p. 93.
13. *Ibid.*, p. 95. See also Curé of La Malbaie to Msgr. Joseph-Octave Plessis, June 3, 1827, Archives de l'Archevêché de Québec, AAQ CD La Malbaie I, 1791–1835.
14. Marcel Rioux, *Description de la culture de l'Île Verte*, National Museum of Canada, bulletin no. 133 (Ottawa: Ministre du nord canadien et des ressources naturelles, 1954), p. 65.
15. The Catholic faithful of New France were rigorously and vividly instructed in all the perversions - corporal, physical, spritual, eternal- of hell. The unsavoury image of hell was intended to convince Christians of the need to steer clear of sin. Material drawn from the 18th century sermons recently brought to life by historian Laurent Messier makes for chilling reading indeed. See L. Messier, "Le diable, l'enfer et les sermons du XVIII[e] siècle", Unpublished paper delivered before the annual meeting of the Institut d'histoire de l'Amérique française, October, 2000. See also by the same author, "L'enfer dans le discours de l'église en Nouvelle France", Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 1988.
16. Benoît Lacroix, *La foi de ma mère* (Saint-Laurent, Quebec: Bellarmin, 1999), p. 236.
17. "The Reverend asked the local schoolmaster, who acted as his assistant, whether there were any women to be churched. The teacher then repeated the question in a very loud voice: "Any women here to be churched?" He singled out one young woman who came forward. When she got near the teacher, he cried out, "Down wid ye thin", and then re-enacted the scene again and again for the other women." Joseph Abbott, *The Reverend: Philip Musgrave, or Memoirs of a Church of England Missionary in the North American Colonies* (London: John Murray, Albermarle Street, 1846), p. 31.
18. Nathaniel Smith at Fort Cumberland, Nova Scotia, to Mr. Benjamin Smith, Yorkshire, May 29, 1774. Typescript copy kindly loaned to us by Prof. Bruce Elliot of Carleton University. Reproduced in the appendix of Anna Calabresi, "Letters Home: The Experience of an Emigrant in 18th Century Nova Scotia", B.A. dissertation, Yale University, 1986.
19. Journal of Hyacinthe Séguin, entry for June 9, 1833. National Archives of Canada, MG-24 I 109.

20. Msgr. Lartigue to the coadjutor of the bishop of Quebec City, May 15, 1832, "Inventaire de la correspondance de Mgr. J.-J. Lartigue" (1827–1832) in *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec* (R.A.P.Q.), 1942–43, p. 146.
21. R. Hardy, "Le charivari : Divulguer et sanctionner la vie privée?", in M. Brunet and S. Gagnon, eds., *Discours et pratiques de l'intime* (Quebec City: Institut québécois de recherche sur la culture, 1993), pp. 47–69. See also discussion in Allan Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp. 75 ff.
22. For an Acadian example see: M. Basque, "L'affaire de la maison louche de caraquet: solidarités familiales et gestion de l'ordre moral dans un village de la peninsule acadienne", in *Revue de l'Université de Moncton* 21, 2 (1988), p. 77- 75. On sexual deviance, parishioners and priests see S. Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confesssion au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990.
23. For an example of a house divided among the rural Presbyterian community of Kinnear's Mills, Quebec, see Jack Little, "A Crime Shrouded in Mystery: State, Church and Community Regulation in the Kinnear's Mills Post Office Case, 1899–1905" (publication forthcoming).
24. Msgr. Lartigue to Curé I. Poirier of Sainte-Anne-des-Plaines, May 27, 1837, Lartigue correspondence in *R.A.P.Q.*, 1944–45, p. 243.
25. G. A. Rawlyk, *The Canadian Fire: Radical Evangelicalism in British North America, 1775–1812* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994), p. 119.
26. *Ibid.*, p. 159.
27. *Ibid.*, p. 149.
28. *Ibid.*, p. 155.

Part One

Politics, Museums, Religion and War

Founding the Anthropology Division at the National Museum of Canada: An Intertwining of Science, Religion and Politics

by Ian Dyck

Introduction

A small Anthropology Division was added to the Geological Survey of Canada (GSC) Museum as it occupied its new Victoria Memorial Museum Building (see Fig. 1) in 1910. By 1989 that division had grown into a grand museum in its own right, namely, the Canadian Museum of Civilization (CMC). Immediately across the Ottawa River from the federal parliamentary complex, the CMC is one of Canada's most distinguished cultural institutions. With a striking curvilinear design, spacious public galleries, and a focus on the history and anthropology of Canada, particularly of Canada's Native peoples, the Museum draws more than 1,300,000 visitors a year (CMC 1998:2). The CMC Corporation maintains a staff of about 500, keeps a collection of about five million artifacts, governs the Canadian Children's Museum, the Canadian Postal Museum and the Canadian War Museum, works under its own legislation (*Museums Act*, S.C. 1990, c. 3), and uses an overall annual operating budget of about $50,000,000. Fully comparable figures are not available for the original Anthropology Division in 1910, but it is known that it started with one full-time position, a few thousand specimens, a few glass exhibit cases, one office, ad hoc storage spaces, and an operating budget of $4100. The staff complement was soon augmented to provide at least one specialist in each of the four anthropological subdisciplines — archaeology, ethnology, lingusitics and physical anthropology — thereby bringing the Division up to a minimum nation-wide operating level (Dyck 1998). Clearly the growth over the past 90 years from Anthropology Division to Canadian Museum of Civilization represents a major commitment by the Canadian people. The question considered here is why did the Canadian government become involved in anthropology in the first place?

Figure 1: The Victoria Memorial Museum Building in 1912, before the top of the central tower was removed. Anthropology exhibits occupied the west half of the second floor, to the right of the tower. Canadian Museum of Civilization, photograph number 18806.

Some of the groundwork for answering this question has been laid by previous scholars, one of the earliest being Edward Sapir, the first Museum anthropologist. Sapir touched on the founding conditions when he announced his new Anthropology Division to the North American scholarly community (Sapir 1911, 1912). In his 1911 paper, Sapir noted that the establishment of the Division was due primarily to the activities of a committee of the British Association for the Advancement of Science (BAAS), the chairman of which was the Rev. Dr. G. Bryce. The recommendations of this committee had been supported by delegations from the Archaeological Institute of America (AIA) and the Royal Society of Canada (RSC). In Sapir's opinion, this was the most immediate cause of the founding. However, in a larger sense he credited the outcome to years of work on the part of Dr. George Dawson, formerly Director of the Geological Survey of Canada, and Dr. Franz Boas, formerly an anthropological field worker connected to Dawson through the work of the BAAS.

In his second paper, Sapir added more insights. The first of these was that revised GSC legislation had actually allowed for anthropological work in 1907, but the government was not then prepared to undertake it. Nevertheless, the new GSC director had seized the initiative by supporting a joint project on the Eskimo with the American Museum of Natural History and by pointing out the necessity for an anthropology division in his annual reports for 1908 and 1909. Sapir also referred to the increasingly rapid disappearance and cultural absorption of Indians, which made it imperative that research among them be instituted, "hammer and tongs."

Finally, he tried to situate the founding within the current social and academic state of the country, observing that "In a comparatively new country like Canada, where private enterprise must almost entirely be concentrated on "practical" endeavour and where the universities are able as yet to devote but a modest share of attention to field and museum work, it devolves upon the government to organize the various lines of anthropological activity" (Sapir 1912:63). The Sapir comments provide a good initial understanding of the situation, but they leave unanswered fundamental questions about why the government felt obligated to respond to such requests and, beyond that, why past efforts to establish an anthropological agency had failed while those of 1910 succeeded.

Following Sapir, interest in the origins of Canadian anthropology waned for many years. Work was revived during the 1930s by Diamond Jenness with the first history of Canadian archaeology (Jenness 1932). In the 1940s Thomas McIlwraith contributed a brief historical overview of Canadian anthropology during the previous hundred years (McIlwraith 1949). Work continued into the 1960s with more detailed studies of early anthropologists such as Daniel Wilson and William Dawson (Trigger 1966a, 1966b), and in 1973 Douglas Cole published an important paper surveying developments from 1850 to 1910 (Cole 1973). He mentioned the work of early missionaries and explorers, but really began his study with Daniel Wilson and the Canadian Institute of the 1850s. From Wilson, Cole continued with Horatio Hale, the flourishing of the Royal Society of Canada, the BAAS Committee to Investigate the North-Western Tribes of Canada, which sponsored much of Franz Boas' work, and finally concluded with the appointment of Edward Sapir to the new GSC Anthropology Division. Cole was concerned primarily with the status of anthropologists and of ideas within the anthropological community at various times during this period. He characterized Canadian anthropology at the beginning of the 1850s as "amateur, dilettante and fabulous." He noted a gradual sloughing off of the worst features and a growing competence and seriousness. He saw the beginning of an incipient Canadian school of anthropological thought, one which was abruptly replaced with Boasian thought when Sapir was appointed to the GSC Museum in 1910. According to Cole, Sapir's appointment also marked the beginning of the professional era in Canadian anthropology. His study provided a better understanding of the nature of anthropological thought and the work of certain important participants prior to 1910, but it did not supply much social context for why that work took place.

In 1986 Gale Avrith completed a penetrating study of the joint efforts of Canadian scientists and the British Association for the Advancement of Science (Avrith 1986). One of the purposes of that group was to foster research into Native ethnology and pan-Canadian physical anthropology. An ancillary purpose was to lobby the Canadian government for the establishment of a government-supported professional anthropological agency. Avrith did a superb job of detailing the activities and personalities involved with the BAAS committees from 1884 to 1910. She also attempted to build a social context within which the activities took place. According to her, the reason why anthropology remained an "institutional vagrant" until early in the twentieth century was that such work was done by a community of mavericks

whose results remained largely unknown to one another since they were scattered over a vast country which defied interpersonal communication (Avrith 1986:14). In addition, the Canadian social environment was said to be unfavourable to the development of anthropological societies because it was divided into mutually hostile French and English "intellectual ghettos," each fostering nationalistic interests exclusive of, and antagonistic to, the other (Avrith 1986:14-15). Consequently, it took the intellectual crucible provided by the British Association to pull anthropologists out of the Canadian landscape and provide them with a scientific framework which transcended French and English nationalistic interests, to forge a collective anthropological identity. In the end, Avrith's study attributed great importance to the work of the BAAS in considering the events leading to the founding of the Anthropology Division. It is an important piece of the puzzle, intriguing in itself, but, as Sapir indicated in 1912, not the whole picture. Why, for example, did the government respond favourably to the 1907–1910 lobby when it had ignored earlier attempts? What other factors were involved?

The following study broadens the search for answers to these questions and comes to the conclusion that there were three key variables — science, religion and politics. Expression of these was intermingled and pervasive in turn-of-the-century Canadian society and, as a group, they were crucial to the creation of an anthropological agency within the government of Canada. I will show that the process of establishment was a long one with many steps involving a number of resolute people, and also that a Canadian ethos was more deeply embedded in the process than is commonly recognized. This survey begins with a review of government policy toward Indians, continues with brief examinations of natural history and natural theology, Darwinism, the Geological Survey of Canada, the anthropological lobby as it operated from 1882 to 1907, the conservation and back-to-nature movements, and concludes with a review of the 1907 to 1910 efforts of a revitalized anthropology lobby, particularly the contributions of three important participants — a scientist, a religious educator and a politician.

Official Canadian-Indian Relations, 1850–1910

The main principles of Canada's Indian Policy — to protect, civilize and, ultimately, to assimilate Indians into Canadian society — were firmly established by the time of Confederation and remained in place until the 1940s (Tobias 1976; Titley 1986:1–22). One of the keystones of this policy was the reserve system, reserves being isolated patches of land onto which Indians were segregated from the rest of society. These soon became social laboratories where various methods could be applied by the federal government and its agents as they gradually prepared Indians to cope with other Canadians. By the 1850s it was apparent that reserves were failing in their primary purpose. Yet, rather than abandon the system, the government determined, particularly for Canada West (i.e. Ontario, formerly Upper Canada), that reserves should simply be smaller and closer to Euro-Canadian settlements where the civilizing influence would be stronger. This, too, was not fully satisfactory.

When the new Dominion of Canada assumed responsibility for Indians in 1867, it continued the old imperial policy of purchasing Indian lands and establishing reserves through treaties. During the 1870s, the young Canadian government quickly cleared the Native populations from most of the western territories in preparation for agricultural settlement. Because of the vast size of the West and its small population, western reserves were once again mainly in isolated locations. But during the 1870s, government emphasis began to shift. No longer was first priority placed on protecting Indians while gradually training them to cope with other Canadians. Now the primary goals were to civilize and assimilate.

The government agency responsible for implementing this policy was the Department of Indian Affairs. Its agents were given considerable powers, and in their hands, control and economy were generally important considerations. Once Indians were on reserves, government began to impose limits on their mobility, self-government and traditional practices. This was done through mechanisms such as the pass system, the imposition of elected chiefs and band councils, and prohibitions against social and religious ceremonies including the potlatch and sun dance (*cf.* Tobias 1976, 1983; Miller 1990; Dyck 1991; Pettipas 1994). Attempts were also made to minimize the cost of the reserve system by encouraging Indians to develop agricultural skills so they could once again feed themselves (Dyck 1986, Carter 1989). Many other arbitrary steps were taken by Indian agents in attempts to channel Indian lives and minimize government costs (Tobias 1976).

In its efforts to impart civilization to Indians, the Canadian government enlisted the assistance of the Christian churches. These were to become a resident influence on reserves and the operators of Indian schools. The Roman Catholic Church already had long and extensive experience in running schools and missionizing Indigenous peoples. Protestant sects also took up this crusade, particularly between the 1880s and the end of the Second World War. In some ways, the parcelling-out of Indian school operations to Catholic and Protestant denominations answered church demands for competitive expansion in a rapidly developing country. It also shored up the government's lack of expertise in education while off-loading some of the costs onto the churches (Dyck 1997:14).

Until approximately the Second World War, the control exercised by government and church over Indians was founded on one unshakable premise — that Euro-Canadian society was morally and culturally superior to that of Native peoples (Dyck 1991:24). According to this premise, the ascendancy of European peoples, beginning as far back as the late Renaissance, had left Indian peoples as a vanishing race, doomed culturally, if not also physically. But they were still a people who might be transformed into civilized beings if appropriate steps were taken on their behalf. These measures came to be known as the policy of "the Bible and the Plough" (Miller 1991).

In order to promote and spread the teachings of the Bible effectively, the churches required a certain amount of information about Indians. For example, they needed to master Indian languages and to form accurate impressions about Indian behaviour and customs, especially religious customs. Although not really intended as a means

for understanding Indians in their own right, but rather as a tool to facilitate communication and teaching, church missionary work did nurture considerable anthropological understanding. As to the Department of Indian Affairs, having delegated the cultural side of Indian concerns to the churches, the remaining work was mainly of a financial, administrative and enforcement nature. The government generated administrative reports on these issues but had little need for anthropological input. Consequently, since control over Indian affairs was so widely dispersed among church and government agents and so parsimoniously funded, the opportunity for coalescence of a central body of anthropological expertise never arose within this milieu. It left the few people with deep interests in anthropology as a scattering of amateurs, partly within the church-government system and partly outside. Yet, at the turn of the nineteenth century, when Indians comprised only an inconsequential portion of the Canadian population and were segregated onto reserves where most Canadians never saw them, there still remained a persistent public concern for their prospects and, in some quarters, for the threads of early Canadian and world history that their traditions represented.

There has been little systematic study of late nineteenth century Aboriginal perspectives on the importance of anthropological work. Native people must have supported these interests to some degree, otherwise early anthropologists would not have been able to make as good observations and collections as they did. Nevertheless, traditional Native approaches to anthropological subject matter were not closely compatible with European historical and scientific ideas and, therefore, anthropology would likely have been a low priority, except to the extent that it delivered assistance in other realms. Matters such as the control of remaining land and material entitlements, dealing with food and health crises, and preservation of identity and key traditions were more pressing concerns. For these issues the general Aboriginal reaction to Canadian government, church and public advances varied, as might be predicted, from acceptance and adaptation to submission and increasingly organized resistance (Miller 1990:340–341).

Natural History/Natural Theology

At this point it will be useful to consider the public ethos within which government policy toward Indians operated, an important aspect being public understanding of the Canadian environment. The natural environment was imprecisely known and somewhat mysterious to Canadians at the end of the nineteenth century. Most people lived within relatively confined portions of the country and most were newcomers to the continent. What they did know about their larger surroundings was filtered through religious precepts. Christian ethics and philosophy were central to Canadian thought and guided public perception in most areas, including the natural environment. Yet, these ideas were not fixed. Since medieval times, Christian perspectives had been under steady intellectual challenge and had absorbed many adjustments with respect to understanding the nature of human beings and their universe (cf. Pagden 1982; Shapin 1996).

One of these adjustments was an outlook referred to as natural theology, a justification for studying natural objects and phenomena which blended the observational methods of science with the spiritual experience of discovery, or as John Ray (1691) put it, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*. Natural history was the result of this tradition, and it was a very popular pursuit in Victorian Canada. The chief claim of natural theology was that there existed an overall design in nature and that this truth was evidence for a transcendent guiding intelligence. For theologians this approach offered new arguments for the existence of God; for naturalists it provided religious sanction for scientific investigation (Berger 1983). A great many people were thus sustained in ever deeper studies of the natural world believing that, the more intricate their discoveries, the more they would be able to enlarge human comprehension of God's works and intentions.

Studies of natural history tended to begin with detailed observations on particular phenomena — specific groups of plants, animals, rocks, primitive peoples, relics of human history or configurations of earth, sky, and water — plus the inter-relations between that specific subject and other aspects of nature. Then followed the work of inventory to discover the distribution and range of variation. These were tasks in which almost any intelligent person could become involved, indeed, could carry the investigation to a fairly advanced stage in near isolation from established centres of learning. Nonetheless, the assembly of natural history information could only be fully enjoyed by disseminating it to others.

As interest grew, natural history associations developed in various forms across the country. Examples were the Literary and Historical Society of Quebec (1823), the Natural History Society of Montreal (1827), the Canadian Institute in Toronto (1851), the Hamilton Association for the Cultivation of Literature, Science and Art (1857), the Nova Scotia Institute of Natural Science (1862), the Natural History Society of New Brunswick (1862), the Natural History Society of Ottawa (1863), which latter became the Ottawa Field Naturalists' Club (1879), and the Manitoba Historical and Scientific Society in Winnipeg (1879). Presentations before such groups drew audiences as large as 800 to1000 people (Mitcham 1995:164). Each of these associations published transactions which also put their results before a larger scientific community. An even broader reach was obtained through the publication of popular books such as Philip Henry Gosse's (1840) *The Canadian Naturalist* and Catherine Parr Traill's (1885) *Studies of Plant Life in Canada*, to mention only a couple of examples which were widely circulated in their time.

It has been asserted that French-speaking Quebecers were generally less interested in natural history than were others in Canada. This indifference was attributed partly to an association of science with English-Canadian ascendancy and partly to condemnation by ultramontane clerics. Ultramontanists adhered rigidly to the Roman Catholic Doctrine of Papal Supremacy, and specifically to papal encyclicals which censured materialistic science as an enemy of religion and national survival (Berger 1983:64, 1996:85–86). In spite of such resistance, other factions of French Canadian society clearly did support work in natural science, one example being

the group associated with Abbé Provancher and his journal *Naturaliste canadien* (Holland 1966; Duchesne 1978).

Those involved in natural history generally expected that knowledge thus acquired could be harmonized with Christian teachings. For example, during the 1500s Europeans had been bewildered by the variety of cultures they encountered in the New World and wondered how they came to be there — whether they had been created separately or changed by the environment. The great debates over the humanity of American Indians were finally settled in the affirmative during the sixteenth century (Bieder 1986:7 and references cited in Note 10). It was decided that Indians were part of the great family of man all of which, according to the Bible, was descended from one creation. But many questions still remained. First among these was how and when Indians had arrived in the Americas. Since Indians were commonly regarded as migrants from the centre of first human existence, perhaps their artifacts and customs might give evidence for the path of migration or earlier forms of the human condition. By the mid-nineteenth century, man-made tools had been found in Britain and France in association with extinct animals. This suggested that human populations may have been in that area earlier than had been assumed, certainly earlier than the five to six thousand years calculated from scripture. What comparative light could the Aboriginal people of North America throw on this challenge to Christian thought?

One of the ideas developed by Enlightenment thinkers to explain the huge variation observed in human beings and their cultures was the abiding influence of physical environment. According to this line of thought, because environments were different, human cultures reached varying stages of development in different parts of the world. Accordingly, a scale of social progress was set out, beginning at the lowest level with savagery, continuing through barbarism, and culminating in civilization. There was no consensus among Enlightenment thinkers about the position of American Indians on this scale, except that they were inferior to Europeans. They showed great intelligence and some signs of higher civilization, so perhaps, it was thought, they might have become degraded by the environment when they entered America.

The Count de Buffon, Keeper of the Royal Cabinet of Curiosities in France, propounded the most extreme of European Enlightenment views when he set forth a disparaging picture of plant, animal and Indian life in America. He perceived it to be literally a new world, recently emerged from the sea, with an environment that stunted plants and animals and caused Indians to be miserable specimens of humanity (Bieder 1986:5–6). The implications of this degeneration theory were not lost on Americans of European descent. It suggested that they, too, were degraded or soon would become so. Their patriotic reaction was to be highly critical of the European theory and to reintroduce ideas of polygenesis to explain the inferiority of Indians. Accordingly, the differences between Indians and themselves existed because Indians belonged to a separate species (Bieder 1986:3–4).

Under the influence of William Dawson and Daniel Wilson, Canadians generally rejected American ideas of polygenesis on religious and scientific grounds (Berger 1983:42–50). The religious grounds were that any notion of multiple creation would

destroy the brotherhood of man and the universality of Christianity. Moreover, it would justify the abomination of human slavery and undermine the Christian commission to carry the Word of God to all peoples. At the centre of the scientific dispute was the definition of species. Dawson and Wilson considered species to be immutable but subject to variation. Different species could not interbreed successfully in the long term. By this test Europeans and American Indians both belonged to one species, but one that was plastic and adaptable. Yet, aside from different views on monogenesis and polygenesis, nineteenth century Canadians shared American and, indeed, European interests in the kinds of questions that could be answered through the study of Native peoples and Native history. Consequently, the collection of information on the customs, arts, burial sites and artifacts of primitive peoples was an important part of natural history in nineteenth and early twentieth century Canada (Berger 1983:41).

One group in which this was particularly pronounced was the Canadian Institute of which Daniel Wilson, an internationally renowned prehistorian, was a leading member. Wilson recognized that the Canadian wilderness could be of great interest to the prehistorian and quickly expanded his work into all branches of anthropology. In a book first published in 1862, *Prehistoric Man: Researches into the Origin of Civilisation in the Old and New World*, Wilson compared the parallel development of civilizations. He rejected the polygenist and racist views then prevalent in the United States and argued that primitive peoples had the same intellectual abilities as civilized ones. Another distinguished member of the Canadian Institute, Sandford Fleming, attempted to launch an inventory of archaeological remains in Ontario in 1852 (Killan 1980:6–8). Yet another sounded an alarm for the disappearance of living Native cultures: "The time may not be far remote when posterity may be counting its last remnants, and wishing that we in our day had been more alive to the facts and more industrious in setting up marks by which they might measure the ebbing tide, and comprehend the destiny about to be consummated" (Lefroy 1853:193, cited in Berger 1983:41). Through its journal and meetings, the Canadian Institute facilitated the systematic recording of natural history observations and the development of scientific information upon which comparative and, eventually, professional studies could be built. However, the Institute's desire to create a natural history museum to provide Upper Canadians with a sense of themselves both in space (through geology, geography and biology) and in time (through history and archaeology) languished until the 1880s (Killan 1980:8,13). Other natural history associations experienced similar problems in museum building, a fact which impeded the development of more systematic investigations in newer disciplines such as anthropology and archaeology (Mitcham 1995).

Even with a modicum of institutionalized support, many individuals, by virtue of their occupations, found themselves in situations exceptionally well suited to the exploration of anthropological topics, including languages, customs, arts, technologies, histories and physical attributes of Native peoples. As a result, many fur traders and missionaries recorded their observations in a form which later contributed to a growing ethnohistorical literature. This tradition began as early as the first contacts between Europeans and Native peoples (see Trigger 1985 for an overview of central

Canada). By the early 1800s, traders such as Alexander Henry (Coues 1897) and David Thompson (Hopwood 1971) were making extensive observations in this field. From about the middle of the century, as the fur trade declined and settlement expanded westward, missionaries resumed a position of prominence while government explorers, medical doctors and others continued to be scattered first-hand observers (Hind 1859, 1860; Hector and Vaux 1861; Taché 1868; Lacombe 1874; MacLean 1889, 1896; Young 1890; Morice 1897, 1904).

As natural history studies progressed, however, the changing perspective they produced posed an ever-accumulating challenge to natural theology. For example, during the first third of the nineteenth century geologists arrived at a consensus about the development of the earth and its fossil record (Berger 1983:37–38). They estimated that the world was at least several million years old and that its history consisted of a succession of distinct epochs, each represented by formations containing unique assemblages of plants and animals. The questions this consensus raised were: How did these groups of plants and animals come into existence? and What agency brought about geological change? Accommodating the findings into a Christian understanding of God's supervision of nature as revealed in the verses of Genesis became a matter of great concern. The resolution that developed was a combination of catastrophism, where each age was swept away in a catastrophe of mass extinction, and progressive development, where new and more complex forms of life were brought into existence directly through God's creative will or indirectly through the operation of His natural laws.

In 1830 Charles Lyell challenged these explanations in his book, *The Principles of Geology*. He proposed that changes in earth history could be explained not by catastrophism, but by the operation of the same processes that could be observed everywhere in the world at the present time — the silting of rivers, the erosion of mountains and so forth. To give this concept a name, he referred to the continual operation of such forces as uniformitarianism. This explanation relegated divine intervention to a very remote and almost dispensable role in geology while calling the whole idea of progressive development into question. Lyell's uniformitarianism prompted another round of concern about the resolution of science and scripture within natural theology, but it did not create a rupture. Instead, the potential rift was avoided by reinterpretation of biblical accounts. As a result, geology continued on its way toward becoming a separate professional and economically viable scientific discipline, while natural science still retained a multitude of other areas for investigation (Berger 1983:37).

Darwinism

In 1859, with the release of his *Origin of Species*, Charles Darwin launched an intellectual revolution which would eventually upset the union between science and faith within natural theology, sending both in more independent directions. According to Darwin, all living things had developed over a very long time from a single primitive form of life. All life forms had an inherent tendency to vary, and variation gave individuals an advantage in the struggle for food and survival. Natural selection

then became the key to evolution. There was no divine plan, no arrangement of nature for mankind's benefit, only a chaotic wasteful process operating without regard for human values (Berger 1983:53–54). In 1871, Darwin showed how natural selection applied to human origins in the *Descent of Man*. He argued that mankind resembled other animals not only in physical characteristics, but also in certain mental and emotional traits. Subsequently, the idea of evolution through natural selection reverberated through every aspect of Christian self-understanding and inevitably brought into question the Bible as divinely inspired text. The debate over religious implications continued for a long time and was not resolved during the Victorian era.

Although evolution was accepted quite early, many could not accept natural selection as the creative mechanism in evolution. In Canada, the most vociferous opponent was William Dawson, principal of McGill University. Between the 1860s and the 1890s, Dawson gained a reputation as one of the most distinguished and long-lived anti-Darwinians in the English-speaking world (McKillop 1979:100–110; Berger 1983:56–64). He used geological records to refute the idea of slow continuous transformations of species and to show that there was little evidence for natural selection due to a struggle for existence. Rather, it seemed to him that evidence for competition and struggle was correlated with evidence for extinction. If, as Darwin claimed (and most geologists and paleontologists agreed), the fossil record was incomplete, then surely the scientific search must continue for the missing material. Meanwhile, scientists should not attempt to surmount their subject difficulties with premature generalizations and fanciful theories. Dawson was highly conscious of the ultramontanist threat to scientific endeavor surrounding him in Quebec (Berger 1983:63) and the relentless scepticism toward science voiced by some Protestants in Ontario, especially Methodists (McKillop 1979:116-117). Wishing to sustain scientific inquiry in a fashion which would neither promote Darwinism nor offend religious faith, Dawson became a zealous defender of traditional natural history.

Also wishing to preserve natural history, in Quebec Abbé Provancher was another who attacked *le Darwinisme,* but mainly on religious and social grounds. He made only general reference to scientific arguments, avoiding his own specialties entirely, and instead concentrated on the impiety of a doctrine that removed God from nature (Berger 1983:65). Many scientists in English-speaking Canada were of this same mind, a reticence reinforced by an acute sensitivity to what they saw as a lingering prejudice against scientific inquiry on religious grounds (Berger 1983:71). Nevertheless, Darwinian ideas had profoundly challenged the traditional Christian distinction between man, the spiritual being, and the non-spiritual world of Nature. No longer were humans seen as the product of a special creation, which, by definition, was separate from the rest of physical existence. Now, humans were understood to be part of an evolutionary process common to all, an idea which rippled throughout Canadian society and reinforced Christian interest in natural theology (Altmeyer 1976:32). Under these circumstances, the Canadian government's decision in 1877 to establish its premiere scientific institution, the Geological Survey of Canada, on a permanent foundation, and also to expand its mandate to include natural history (S.C., Victoria 39–40, c. 9; Collins 1928:62–63) may be seen as a happy compromise

— advancing science while respecting, through support of natural history, what seemed to be the religious sensitivities of the majority.

The Geological Survey of Canada

The Geological Survey of Canada was founded in 1842, just two years after Upper Canada (later Ontario) and Lower Canada (later Quebec) were joined into a single province called Canada (Collins 1928; Alcock 1948; Zaslow 1975; McNaught 1976; Vodden 1992). The decision to found the Survey was rooted in the desire to develop an industrial economy in Canada, an economy which would lean heavily on a viable mining industry. Promotion of mining, it was soon realized, required not only the necessary resource base, but also a reliable knowledge of its nature and distribution. Initially, the Survey was viewed as a short-term scientific venture, and for many years it operated as a special stand-alone agency separate from the rest of government. However, with Confederation in 1867, followed by westward expansion into Rupert's Land in 1869 and the addition of British Columbia in 1871, Canada rapidly stretched itself from sea to sea. This multiplied the task of the GSC many fold as the government became keen to know the full range of economic promise held by the new parts of Canada, especially the West. Geographic expansion therefore became a justification for extension of federal government commitment to the GSC.

In 1877 the Geological Survey became a permanent branch of government — part of the Department of the Interior (S.C., Victoria 39-40, c. 9). Along with this change in status came the addition of natural history to the mandate and a name change to The Geological and Natural History Survey of Canada. Thenceforth, beyond its geological duties, the GSC was expected "to study and report on the fauna and flora of the Dominion," and "to continue to collect the necessary materials for a Canadian museum of natural history, mineralogy and geology." The reasons for specifically mandating the study and collection of natural history materials at this particular time are somewhat obscure. Parliament was then near the end of a single term of Liberal government (1873–1878) in an otherwise long spell of Conservative power (1867–1896). It was a time of economic depression, and the Liberals had been generally known as espousers of provincial rights, federal retrenchment, and less prodigal use of federal funds for expansion (McNaught 1976:140). Before coming to power the Liberals had even challenged the idea of doing federal geological surveys, on the basis that, according to the Constitution, mineral resources were a provincial responsibility. The Conservative minister of the day had simply brushed off this challenge by saying that the existing system was best because the Dominion was in a better position to hire first-class scientists than were the provinces. He received no further opposition. In fact, the founding provinces had already tacitly agreed to that approach, and each of the new provinces had expressly obliged the federal government to conduct geological surveys on their lands as part of their agreement to enter Confederation. Therefore, when the Liberals came to power, they did not try to change this arrangement (Zaslow 1975:122–123).

Although the 1870s director of the Geological Survey, Dr. Alfred Selwyn, had resisted earlier attempts to sponsor botanical explorations because, in his view,

they bore no relation to geological work and would require specialized staff, with the passage of the new Act he had no choice but to comply. As Selwyn may have feared, the Liberals, the party of economy, were prepared to increase the GSC's duties, but not its annual appropriation. As it turned out there was a lapse of five years before the GSC was able to hire its first natural history specialist, the botanist John Macoun (Waiser 1989). In the meantime, in order to meet the new obligations, Selwyn began to issue instructions to his field geologists requiring them to collect natural history specimens and information when doing so did not interfere with the main objects of their work (Zaslow 1975:124). The geologists generally complied with these instructions, and GSC Museum collections began to grow as floral and faunal materials, together with artifacts, vocabularies and anthropological notes pertaining to Native peoples, flowed in from the field.

The Survey had actually been collecting some of these materials almost from its beginning. After the first field season in 1843, the founding director of the Survey, Sir William Logan, set up some display cases in GSC quarters to show mineral specimens, particularly those of economic interest, to the public. Once display space was available, the staff began to collect a slightly broader range of materials to accommodate their own naturalist proclivities. In 1851 Canada was invited to participate in the Exhibition of the Industry of all Nations held in the Crystal Palace, London, under the patronage of Prince Albert (Zaslow 1975:55). Logan was the GSC representative at this exhibition, and his success in organizing a mineral display for that event was so greatly lauded that he was made one of two special commissioners in charge of all Canadian exhibits for the 1855 Universal Exposition in Paris. That, too, was a notable success for Canada and for the GSC. The following year, 1856, the GSC legislation was revised to officially authorize the establishment of "a Geological Museum at some convenient place, which shall be open at all seasonable hours to the public" (Victoriae Reginae, Cap. XIII, 1856).

The GSC hired its first museum technician, T. S. Weston, in 1859 (Bell 1910:32). In his memoirs, written forty years later, Weston claimed credit for having been the first to arrange an ethnological exhibit in the GSC Museum.

> "For three or four years after my appointment to the Survey, half a dozen or so of Indian stone and other implements stood on the mantle-piece in a small room on the "fossil flat" — already referred to as being used by Sir William [Logan] as a sitting room and sometimes bed room. These, together with two or three casts of Indian stone pipes, and a few fragments of Indian stone pottery, etc., I had picked up near Niagara, with Sir William's permission I placed in a case in the museum; soon two cases were required, and so commenced the Ethnological collection which now numbers many thousands of specimens, hundreds of which (and some of the finest) are boxed up and stowed away for the want of room to exhibit them" (Weston 1899:106).

Through the 1860s and 1870s, the GSC continued to expand its efforts at publicizing Canada's geography and natural resources both at home and abroad. It assisted other departments with censuses, unpublished maps and other information. It tried to reach the interested public through newspaper articles, lectures

and speeches by its explorer-geologists, particularly Robert Bell. It also aimed its results at more specialized readers through Survey reports and scholarly publications. The Survey began to supply mineral and rock samples to schools, colleges and other educational institutions, and it continued to participate in international exhibitions, notably the Philadelphia International Exhibition of 1876 and the Paris Exhibition of 1878 (Zaslow 1975:125–126). These two events occurred the year before and the year after the GSC received its natural history mandate.

Though a trend toward increased GSC involvement in the realm of natural history was evident for more than two decades before it actually received official sanction to carry out such studies, the addition of two individuals to GSC staff in the mid-1870s probably gave natural history a push into the limelight. One of these was George Mercer Dawson, son of the Sir William Dawson mentioned earlier. The other was J. F. Whiteaves, former recording secretary and museum curator of the Natural History Society of Montreal. Whiteaves took over responsibility for paleontology and for the GSC Museum. Dawson (see Fig. 2), the more outstanding scholar and field worker, was interested not only in geology, but also in natural history, Native peoples, economic conditions and the histories of various districts (Zaslow 1975:200; Van West 1976; Zeller and Avrith-Wakeam 1994). Both Whiteaves and Dawson were promoted to assistant director positions in 1877 in recognition of the growing specialization of the staff and their official involvement in new fields of study (Zaslow 1975:125).

Upon joining the GSC, Dawson was sent to British Columbia where he began mapping the complex terrain of the west coast. During a visit to the Haida villages of the Queen Charlotte Islands in 1878, he was struck by the beauty of the totem poles and the intelligence and skills reflected in house construction. His discovery of deserted villages and rapidly decreasing populations prompted him to add descriptive appendices on the Haida to his geological report on the islands (Dawson 1880a, 1880b). Thereafter, he did systematic ethnological inventories along with his geological surveys, intending his reports to be a device for advising the government in the formulation of Indian policy. In his *Sketches of the Past and Present Condition of the Indians of Canada,* Dawson (1879) surveyed the distribution and declining numbers of Aboriginal people in the light of advancing Euro-Canadian dominance. He was concerned with the moral dilemma created by an organized assault on Native territory and about the plight of vanishing tribes. Hoping to promote their social evolution, Dawson tried to discourage the government from pursuing policies of state tutelage and segregation on reserves. As an alternative he advocated a program of education; encouragement of industrially compatible occupations such as fishing, stock raising and farming; and assimilation into Canadian society. Gradually, Dawson became the mainspring in a scientific lobby seeking government support for systematic ethnological studies in Canada (Myres 1910:616).

The Anthropology Lobby, 1882–1907

Through the years, fur trade companies, churches, natural history, scientific and historical societies had all fostered individual investigations, yet ethnological studies

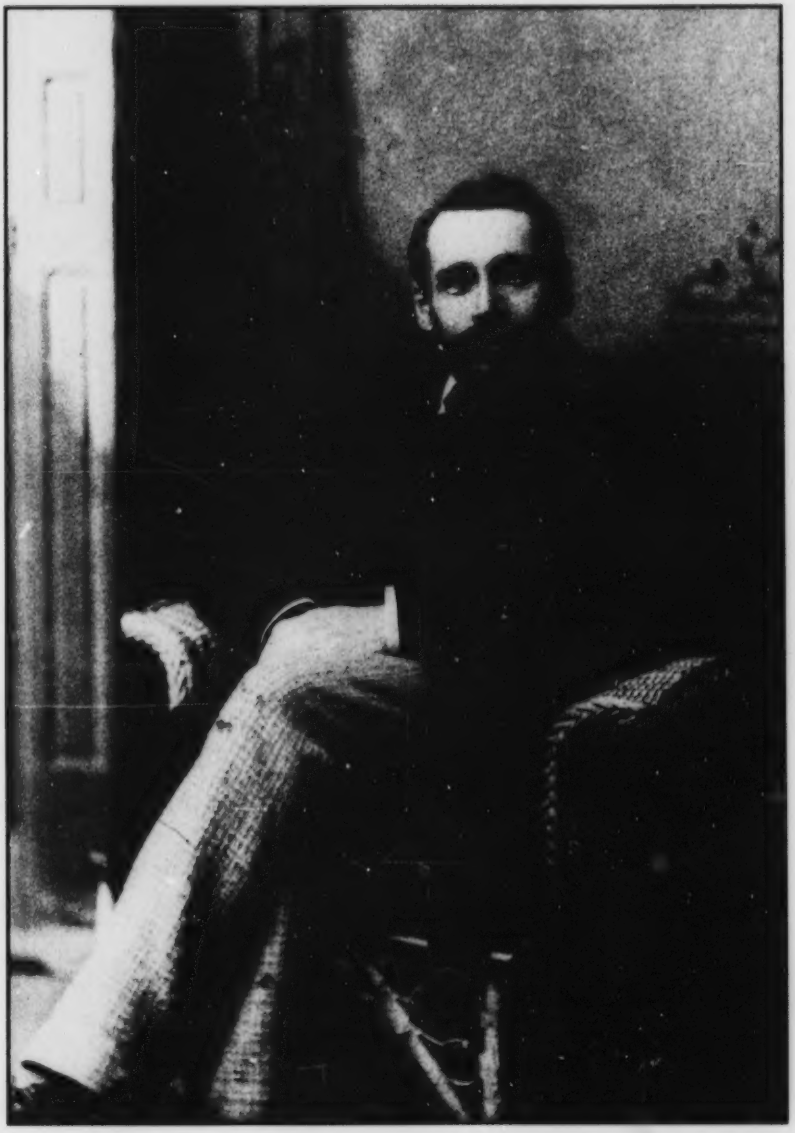


Figure 2: George Mercer Dawson (1849–1901), Assistant Director, Geological Survey of Canada, May 1885. National Archives of Canada, photograph number PA–025522.

in Canada remained, until the beginning of the twentieth century, an essentially amateur enterprise, divided along linguistic/religious lines and pursued by isolated individuals (Cole 1973:33–37; Avrith 1986:1–16, 82–124). In 1877, the Geological Survey was officially enabled, in very general terms, to pursue such work, but its financial means for doing so remained frustratingly limited. No doubt the Marquis of Lorne, who was Governor General of Canada and a supporter of the arts and sciences, was well aware of these problems when he made his much publicized trip to the Prairies in 1881. There, he learned that the Smithsonian Institution had been collecting ethnological specimens and removing them to the United States

(Berger 1996:3). This spurred his resolve to build a similar country-wide scholarly and museological capacity for Canada.

In 1882 the Marquis established the Royal Society of Canada with the objective of encouraging studies and investigations in literature and science; publishing transactions; assisting in the collection of specimens for a Canadian museum of archives, ethnology, archaeology and natural history; and offering prizes or other inducements in support of its aims (Berger 1996:8). From that time on, the Royal Society of Canada provided a national outlook to the heritage movement in Canada (Taylor 1990:20; Berger 1996:27–41). Most of the fundamentals for understanding, developing and preserving a cohesive Canadian heritage, including Aboriginal traditions, languages and artifacts, were outlined in early deliberations of the Royal Society (Wilson 1883a, 1883b). Nevertheless, this prestigious new all-Canadian society proved to be an ineffectual lobbyist and was often bypassed as an advisor to government when it came to the development of means to look after these various concerns (Berger 1996:20). Consequently, some of its members channelled their lobbying efforts through other organizations.

The British Association for the Advancement of Science (BAAS) held its first annual meeting outside Great Britain in Montreal in 1884 with the strong support of the governor general, the Marquis of Lorne, and the prime minister, Sir John A. Macdonald (Myres 1910:616; Avrith 1986:19–77). This was also an occasion for launching a new anthropology section within the Association, chaired by Dr. Edward B. Tylor, one of the founders of modern anthropology. Tyler surveyed the rich prospects for Canadian anthropology and throughout his visit urged the Dominion government to establish an agency similar to the U.S. Bureau of American Ethnology in order to collect, study and preserve surviving ethnological evidence before the changing times obliterated it. At the end of the meetings, as a step in this direction, the BAAS established and funded a Committee to Investigate the North-Western Tribes of Canada. This committee, composed of E. B. Tylor, General Sir Henry Lefroy, Robert G. Haliburton, George Dawson and Daniel Wilson, not only launched a series of scientific studies, but also formed a continuing lobby for a Canadian government equivalent of the Bureau of American Ethnology (Cole 1973:40–42; Avrith 1986:67).

By 1896, the work of this particular committee had drawn to a close. The committee had mobilized field work in several districts and fueled Franz Boas' development of a relativistic and historically contingent theory of human society (cf. Avrith-Wakeam 1994), but had not succeeded in establishing a government-funded agency for anthropological research (Dawson 1894:LXV–LXVI). That same year, at the BAAS meetings in Liverpool, a new BAAS Committee on an Ethnological Survey of Canada was established with wider terms of reference and a particular interest in racial studies paralleling studies just announced in the U.S. and U.K. (Avrith 1986:210). Chaired by George Dawson and with Canadian members including missionaries Maclean, Morice and Abbé Cuoq; French Canadian genealogists and historians Abbé Tanguay and Benjamin Sulte; and a newer generation of anthropologists such as Charles Hill-Tout, C. F. Hunter and David Boyle, the committee distributed anthropometric

instruments, received reports from members and continued to lobby the government for a Canadian anthropological agency. However, by the time of Dawson's death in 1901 the committee was floundering. Hampered by diverse interests and uncertain funding, it was finally allowed to lapse in 1904 (Cole 1973:42).

During the 1897 BAAS meetings in Toronto, George Dawson, then Director of the Geological Survey of Canada, raised the need for a new museum building, something which had been the subject of a RSC petition the year before (RSC 1896). The scope of the situation, not only in Ottawa but across the country, became clear as one of the GSC geologists, Henry Ami, presented a detailed report on the state of museums in Canada and Newfoundland (Ami 1898). Throughout the balance of his career Dawson pressed hard for the construction of a new National Museum building. By 1899 he was able to announce that preliminary plans had been drawn and the issue had been strongly supported in the House of Commons (Collins 1928:46). Yet, it was not until 1902 that a site was chosen, 1904 that construction was tendered, 1906 that work started, and 1910 that the building was sufficiently complete to be occupied (Zaslow 1975:266–268).

Meanwhile, other scholarly associations picked up the Canadian anthropological cause. In 1905 David Boyle, Superintendent of the Ontario Provincial Museum and Canada's leading archaeologist, prepared a survey of the state of ethnology in Canada (Boyle 1906, Killan 1983:223–226). Published as one of the annual reports on Ontario archaeology, its distribution was aimed initially at delegates to an International Congress of Americanists held in Quebec City during 1906. At that congress, Franz Boas presented a paper outlining what he considered the major ethnological problems in Canada. Most of what he said was of an academic nature. For example, he asserted that the most important question in the eastern part of the Dominion was the ancient southern distribution of the Eskimo type and its relation to the ancient long-headed people of the Great Lakes area (Boas 1907:153). However, he prefaced his comments with a brief historical survey in which he noted a comparative vocabulary by Drs. Dawson and Tolmie, which "unfortunately remained the only government publication relating to ethnology of the Indians of this country." In addition, he observed an urgent need for additional ethnographic studies, since "day by day the Indians and their culture are disappearing . . . and fifty years hence nothing will remain to be learned in regard to this interesting and important subject (Boas 1907:151–152). The case had now been placed before another prestigious international forum.

In 1907 the Geological Survey of Canada underwent a major reorganization, surrendering its responsibilities for providing assistance to the mining and metallurgical industries in order to specialize in its fundamental role of mapping and studying the geology of Canada. At the same time, its responsibility for managing the Dominion government's Museum of Geology and Natural History was renewed with, for the first time, the explicit authority to carry on ethnological investigations. As might have been predicted, the government did not immediately support this mandate with new funding, but over the next few years Reginald Brock, the new

director of the Geological Survey, played an important role in reversing this situation (see below).

With a new federal museum under construction, with the potential and current state of ethnological knowledge in Canada clearly and publicly articulated, and with the GSC having an explicit legislative mandate for the pursuit of ethnological studies, the time was opportune for yet another BAAS effort to convince the Dominion government to establish a government-supported anthropological agency. Accordingly, at its 1909 meeting in Winnipeg the BAAS scheduled a special session of papers and discussion relating to "a proposed Ethnological Survey of Canada." At the end of this session a detailed resolution was passed urging the Dominion government to create an anthropological organization "in connection with the National Museum at Ottawa" (BAAS 1910:cxxxix). In due course, the BAAS council sent an appropriate petition to the government, while collaborative petitions were also issued by Canadian and American branches of the Archaeological Institute of America, and, shortly afterward, the Royal Society of Canada. This time the petitions were successful, as will be examined shortly. Before that, however, it will be useful to glimpse two other public concerns, the conservation and back-to-nature movements, whose development ran parallel to the desire for systematic government-supported anthropology.

The Conservation and Back-to-Nature Movements

In his 1798 *Essay on Population,* Thomas Malthus postulated that the productivity of a landscape would decrease as the number of human beings occupying it increased. This "Doctrine of Increasing Natural Resource Scarcity" was considerably extended in 1848 when John Stuart Mill wrote his *Principles of Political Economy*, the first articulate plea for management of all natural resources (Burton 1972:15–16). Canada, a land with abundant natural resources and a relatively small population, did not seem greatly in need of such ideas at the time of Confederation. Indeed, expansion of the young dominion during the last third of the nineteenth century was based largely on exploitation of a supposedly superabundant supply of natural resources, particularly in the West and Near North. Through their rapid and effective exploitation, the government believed it could build a national economy and thereby forge a true Canadian nation from its several disparate regions. To assure success, the federal government became involved in almost every aspect of the process, from initiating large scale projects with private interests to withholding, until 1930, provincial control over natural resources in Manitoba, Saskatchewan and Alberta. The general philosophy governing this approach has been called the "Doctrine of Usefulness" (Burton 1972:27).

Yet, even while the government and it partners were pursuing this resource exploitation program the public was learning that the basic premise was false — that Canada's natural resources were not unlimited. This conclusion was driven home during the 1880s and 1890s by the near extinction of the buffalo, the demise of the great white pine forests and the actual extinction of the once innumerable passenger pigeons. With reports on such matters coming from many quarters, the

Royal Society of Canada adopted conservation of natural resources as one of its abiding concerns. From the time of its first meeting in 1882, the Society began a campaign for acceptance of national, corporate and individual responsibility for tree planting and preservation of forests (Berger 1996:18–19), for preservation of the remaining bison (Mair 1890:93–108), for restocking inshore waters and establishment of biological research stations to reverse the decline in the Newfoundland cod fishery (Harvey 1892), and many similar issues (Berger 1996:19 and note 24, p. 147). Beyond the Royal Society, other organizations added their voices to the call for action to preserve forests, lands, waters, fish and game, minerals, fuels and public health (Altmeyer 1976:27–31).

This conservation movement was motivated by two different philosophies. First was the "Doctrine of Utilization," which held that Nature's bounty should be used in such a manner as to ensure that it could be exploited again in the future. This doctrine was basically a continuation of previous government policy and was readily answered by the employment of scientific study and management. Second was the concept of public responsibility, sometimes called the "Doctrine of Unselfishness." This was new and maintained that natural resource development should be undertaken only for the benefit of the nation as a whole, not just for the profit of a few entrepreneurs. According to this doctrine, social considerations should take priority over market considerations (Burton 1972:23–24; Altmeyer 1976:27–28).

A social consideration that was of rising concern during the late 1800s and early 1900s was the stress and increasing materialism experienced by Canadian citizens as a result of urbanization and industrialization. At the same time, many turn-of-the-century Canadians viewed Nature "as a Benevolent Mother capable of soothing city-worn nerves and restoring health, of rejuvenating a physically deteriorating race and teaching lessons no book-learning could give; as a Limited Storehouse whose treasures must in the future be treated with greater respect; and as a Temple where one could again find and communicate with Deity" (Altmeyer 1976:22). Of course, part of the storehouse being lost was the knowledge of ancient adaptations to the landscape held by Native people living traditional lives.

As early as the 1840s, Canadians had been stirred by colourful depictions from artists such as Paul Kane showing Canadian Native people living as noble savages in harmony with nature, a situation which was said to be fast disappearing. From that time on, a continual stream of artistic works, tourist literature, Wild West shows and other popular events kept this image of Native people continually before public attention (Francis 1992). But by the time of Pauline Johnson's performances in the 1890s, the dominant image of Indian culture was changing. No longer was the Indian a primitive savage. Now most Indians had been pacified and were living on reserves. At the same time, Canadians were having second thoughts about the industrial revolution which was transforming their country. A feeling had begun to grow that traditional Indian character and culture might have something positive to teach Euro-Canadians about an alternative lifestyle, something about freedom, healthfulness and the simplicity of the natural world (Francis 1992:123).

It was in this atmosphere that the work of Ernest Thompson Seton came into prominence. Ontarian, Manitoban and finally an American citizen, Seton was an artist, naturalist, animal-story writer and founder of the League of the Woodcraft Indians, a club for boys (Keller 1984; Anderson 1986). Seton's high regard for Indians, and particularly their spiritual and peaceful relationship with nature, permeated the philosophy and activities he devised for his club. After several generations of North American boys had absorbed Seton's teachings, the Woodcraft Indians became the model and direct progenitor for the Boy Scouts movement in America, Britain and Canada. Thus, along with a concern for conserving the country's damaged natural resources, turn-of-the-century Canadians were becoming increasingly interested in an alternative relationship to Nature, which they supposed had once been manifested, and to some extent still was being manifested, by Native peoples living traditional lifestyles. Though not specifically anthropological in their perspective, these movements created a substantial body of public sympathy and interest for the kinds of information which anthropological studies, particularly of Canada's Native peoples, could supply.

Three Important Figures in the Anthropology Lobby of 1907–1910

With reorganization of the Geological Survey in 1907 and with construction of the new National Museum building underway, the movement toward a government-supported anthropological agency lurched forward and began to gather speed. After more than 25 years of scientific lobbying, it took only another three years until an anthropology department was finally established in what became known officially as the Victoria Memorial Museum (popularly referred to as the National Museum from the 1890s until the name was formally changed to National Museum of Canada in 1927). Many individuals and organizations helped in this achievement, but the efforts of three people were critical. These were Reginald Brock, Rev. Dr. George Bryce, and Sir Wilfrid Laurier.

Brock — Reginald Walter Brock (1874–1935; see Fig. 3) became Acting Director of the Geological Survey of Canada in December 1907, only seven months after new legislation reduced the former government department to branch status under a new Department of Mines (Zaslow 1975:262–307; Kindle 1936; Williams 1936). In November 1908, Brock recovered much of the lost GSC power when he was given the combined positions of Director of the GSC and Acting Deputy Minister of the Department of Mines. The mining industry showed considerable interest in his appointment expressing the view that the new Director should be a young and vigorous man, one whose appointment did not depend on politics, one who was free to smite and to build. This person should not only be a geologist, but also a fearless, just and capable manager (Canadian Mining Journal, 1907, cited in Zaslow 1975:264). As things turned out, Brock eclipsed these expectations, achieving in seven short years an imprint on the GSC which was second only to that of the founder, Sir William Logan (Zaslow 1975:283). During these years Brock rebuilt the GSC from a faction-ridden institution into a vigorous government agency

Figure 3: Reginald Brock (1874–1935), Director of the Geological Survey of Canada from 1908–1914, photographed circa 1918. National Archives of Canada, photograph number PA–122350.

staffed by outstanding people. He and his staff reached for, and attained, the highest levels of scholarly and scientific endeavour, thereby rekindling the GSC's reputation as among the best in the world in its many fields of study.

Brock was already an experienced field geologist and university teacher when he assumed the director's position, but there was little in his background to presage the powerful interest he took in the establishment of an anthropology division. Perhaps his apprenticeship as a field geologist under Robert Bell and his staff work under the direction of George Dawson had implanted his appreciation of Canadian

ethnology (Williams 1936:159). In any case, during his first year as Director, 1908, Brock not only started a joint project on the Inuit with the American Museum of Natural History, but also spelled out the need and justification for ethnology in the new museum (Brock 1909:9):

> In the new museum one of the most popular sections is likely to be the ethnological exhibit. Very little investigation has been made in Canada of the Native races, and what has been done has mostly been under the auspices of foreign institutions. The opportunities for such studies are fast disappearing. Under advancing settlement and rapid development of the country, the native is disappearing, or coming under the influence of the white man's civilization. The older people who are familiar with the folk lore or traditions of the tribe are dying off, and the rising generation under the changed conditions is acquiring a totally different education.
>
> If the information concerning the native races is ever to be secured and preserved, action must be taken very soon, or it will be too late. It is a duty we owe to the Canada of the future to see that such material is saved.
>
> The work on the Eskimo of the Arctic, undertaken this year in conjunction with the American Museum of Natural History, is hoped to prove only the beginning of a serious effort to acquire the valuable ethnological data that is yet to be had.

In his 1909 annual report Brock (1910:8–9) referred to continued work in the Arctic, and again urged systematic work in Canadian ethnology and archaeology, adding that there was new evidence for awakening public opinion about the urgency of such work:

> When the collections are moved to the new building, a scientific, trained ethnologist will have to be appointed to take charge of the collections in the Ethnological Hall, and to direct work in connexion with ethnological and archaeological investigations. As pointed out in last year's summary, this work must be undertaken at once or it will be too late, for the materials will be lost forever, and future generations of Canadians will be unable to obtain reliable data concerning the native races of their country.
>
> It is gratifying to note that public opinion is awakening to the urgency, importance and value of this work. A strong resolution has been received from the Winnipeg meeting of the British Association, urging that steps should at once be taken in this direction. The Archaeological Society of America, which has a strong Canadian department, and the Royal Society of Canada, are also interesting themselves in this matter, so that the time seems opportune to begin serious and systematic work in Canadian ethnology and archaeology. The results obtained will be greatly increased by the friendly co-operation of all who may be interested in these subjects.

Several issues may be extracted from the compact wording of Brock's arguments. One issue of primary importance was that a fundamental part of Canadian heritage — the history and traditions of Native peoples — was fast disappearing and had been little studied. Brock asserted that such knowledge would be important to

future generations and it was Canadians' collective duty to preserve what they could of it before it was too late. Another interesting feature was his connection of the evident need for a systematic program in anthropology to the new museum building. He correctly predicted that ethnological and archaeological exhibits would be popular with the public, but on a bureaucratic level there was also some urgency to the matter. Since the government had been entertaining requests from many other organizations for space in the Victoria Memorial Building — for example, the Supreme Court, Exchequer Court, National Art Gallery, Fisheries Exhibit, Royal Society of Canada and Archives Branch of the Department of Agriculture — Brock's argument for anthropology's space needs was also a defense of a significant portion of the new building for use by the GSC and its museum (Zaslow 1975:266).

Another point is Brock's identification of the requirement for specialized expertise in ethnology and archaeology. In part, this was attuned to recent administrative reforms forced by scandals over government corruption. In its reforms the government had abolished patronage lists for making appointments and purchasing supplies, established a Civil Service Commission to apply the merit system, ordered that timber licenses be granted only by public auction, forbade corporate contributions to election campaign funds, set heavy penalties for ballot tampering and so forth (Skelton 1965:106). Brock had vigorously applied this new policy to improve qualification standards among his geologists. Correspondingly, he knew that the natural and social sciences had advanced to the point where the many-faceted reconnaissance survey was no longer adequate. Investigators were now expected to interpret as well as describe the phenomena they observed. Each aspect, including anthropology, needed study by specialists who could produce significant reports in their various fields (Zaslow 1975:290). Therefore, knowing that the contributions of amateur observers were no longer adequate, it was Brock's underlying message that Canada, with its rich ethnological heritage, would have to develop at least one centre of expertise or, failing that, accept a marginal position in worldwide anthropological scholarship (Avrith 1986:250).

Finally, it is worth noting Brock's emphasis on the diversity of prominent scholarly organizations outside the GSC that supported the need for ethnological and archaeological studies. Brock discretely does not mention that GSC staff had long associations with the British Association and the Royal Society of Canada, or that he was vice-president of the Ottawa Society of the Archaeological Institute of America (AIA 1909:107). As an executive member of that society, he would have been familiar with the contents of their petition to government, if not actually having been involved in the composition. Incidentally, the Ottawa Society of the AIA included two other paid-up members important to our discussion. One was a younger brother and close friend of Rev. Dr. George Bryce, namely, Dr. Peter Bryce. Peter Bryce was the author of reports critical of government handling of Indian residential schools and Indian health care (P. H. Bryce 1907, 1922). He was also a member of the 1909 BAAS Committee on an Ethnological Survey of Canada (BAAS 1910:cxxxviii, cxxxix). The other person was Sir Wilfrid Laurier, Prime Minister of Canada (AIA 1909:108). We turn first to the Bryce brothers, George and Peter.

Bryce — In 1905 the Rev. Dr. George Bryce (1844–1931; see Fig. 4), second of the central figures in the 1907–1910 lobby, was appointed chairman of a Royal Society of Canada committee charged with making arrangements for a third Canadian meeting of the British Association for the Advancement of Science, this time in Winnipeg. In 1909, by then President of the Royal Society, Bryce had the pleasure of seeing the BAAS convene in his adopted home town. More important for our purposes, he also became the chairman of a new BAAS Committee on an Ethnological Survey of Canada.

By 1909, Bryce was nearing the end of a long and influential career as a Presbyterian educator, churchman, scientist and historian (Morgan 1898; Parker 1913; Wallace and McKay 1978; Macdonald 1983). He had been a founding member of many institutions — Manitoba College, Knox Church, the University of Manitoba, the Manitoba Historical and Scientific Society, the Winnipeg General Hospital and the Winnipeg Society of the Archaeological Institute of America. He had been chairman of the Winnipeg School Board and Inspector of Schools, *délégué régional* of the Institut Ethnographique of Paris, chairman of the Winnipeg Public Library, Moderator of the Presbyterian Church of Canada, a member of the Royal Commission on Conservation as well as author of more than 90 published works. Bryce's scholarly interest had fallen mainly on Canadian and particularly Western Canadian history, but had included church affairs, archaeology, ethnology, heritage preservation, education, geology, geography, canadianization, political and social problems, botany, poetry, biographies of scientists and the history of scientific associations.

Exactly how George Bryce became chairman of the 1909 BAAS ethnological survey committee is not perfectly clear. Possible factors include his long association with the RSC, to which he presented his first paper in 1883; with the BAAS, to which he had belonged since 1884; and with the West, where he had lived since 1871 and where much anthropological interest was then focused; plus the fact that, in recent years, he had published an ethnological survey of Rupert's Land (Bryce 1903) and two papers on Manitoba burial mounds (Bryce 1904, 1909a); that he had concerns about heritage conservation and Canadian nationalism; and that he had strong connections to the Liberal government of Sir Wilfrid Laurier, even to Laurier himself. Aside from his appointment to the ethnological survey committee, Bryce's contributions to the 1909 BAAS meetings were all supplementary to the regular scholarly sessions. He unveiled a new book celebrating the upcoming centennial of the Selkirk settlement (Bryce 1909b), he supplied a chapter on the history of Winnipeg and the four western provinces for a special BAAS handbook (Bryce 1909c), and he gave a sermon in Knox Church in which he argued for the similarity of scientific and Christian ideals with respect to the search for truth (Bryce 1909d).

Also during the meetings, Bryce participated in an exhibit by the Winnipeg Society, AIA on a recently discovered assemblage of Old Copper artifacts from Albertan Falls near Fort Francis, Ontario (Anon 1909). Members of the BAAS Geological Section examined the collection and, according to a newspaper report, indicated that they had determined the copper source to be in the Lake Superior or Lake Michigan areas. They further suggested that the age of manufacture, by lack of

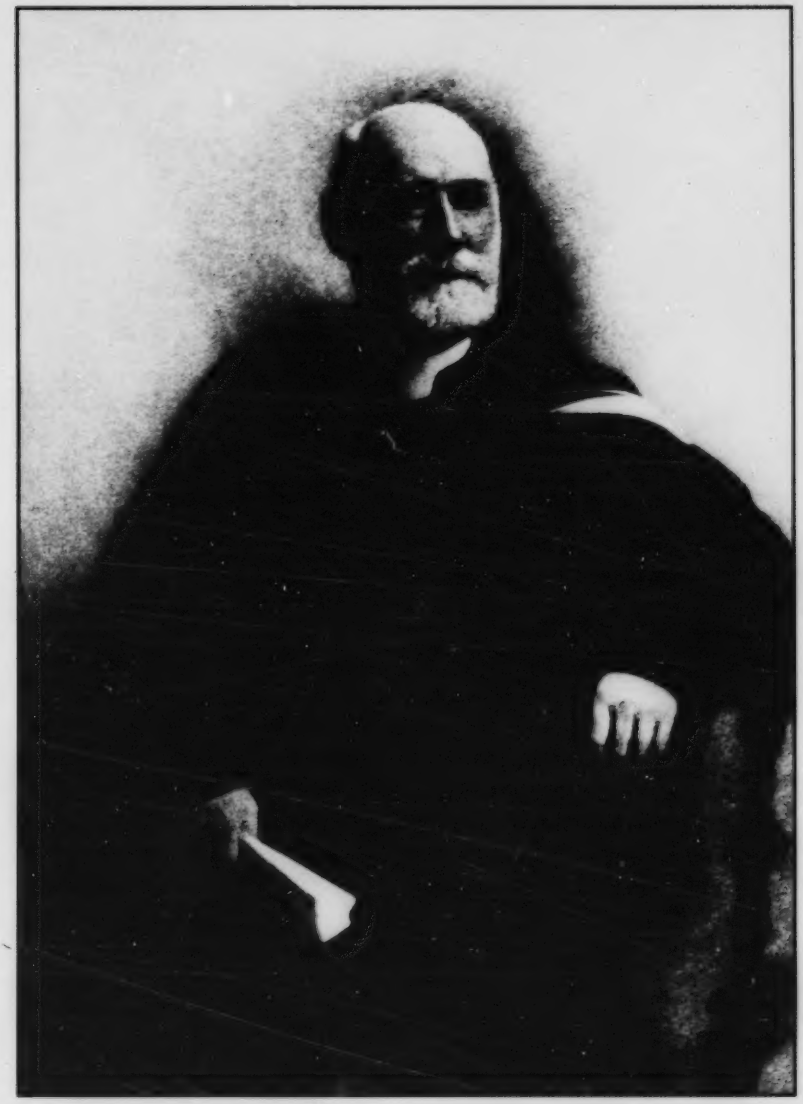


Figure 4: Rev. Dr. George Bryce (1844–1931), head of the 1909 lobby for an anthropology division in the National Museum, photographed circa 1906. Provincial Archives of Manitoba, photograph number Bryce, Rev. George 4.

evidence for metallurgy, was likely to have been before European contact. Members of the BAAS Anthropology Section also viewed and commented on the exhibit. According to the same press report:

> ". . . the hope was expressed that Canada would make a determined effort to provide suitable museums for the collecting and preserving of such valuable remains of by-gone modes of life. Such objects, . . . when scattered about in private collections, without precise memoranda of the date and place of discovery or of the nature, the number and the material of the objects found with them, lose much of their scientific value, while if kept together and studied in the light of data derived from other

> fields of knowledge they may give valuable information upon the laws that govern the rise and fall of nations" (Anon 1909).

As a finishing touch the report added that it was "too bad that such valuable data should be allowed to be lost in private collections in this country or go to swell the collections in foreign lands."

During the 1909 BAAS meetings, a special session was devoted to papers and discussion relating to a proposed Ethnological Survey of Canada. In the course of this session, a third BAAS ethnological committee was formed and a resolution was passed calling on the Dominion government: to create an organization in the National Museum in Ottawa to secure and maintain full and accurate records of the early history of Aboriginal peoples in Canada; to obtain scientific knowledge of Native design and handicrafts in order to develop Native industries and national schools of design; to initiate, without delay, systematic observations and records of Native physical types, languages and customs; to preserve a complete collection of Native arts and industries in some central institution; and to arrange for public guardianship of prehistoric monuments such as village sites, burial grounds, mounds and rock carvings. The committee also recommended that the Dominion government include, in the next Canadian census, full inquiries as to place of origin, Native language, previous status and occupation, year of immigration, and other such information as was deemed of scientific value for studying the effects of the Canadian environment upon immigrants of European origin (BAAS 1910:cxxxix). While George Bryce became chairman of the new committee, other members included Mr. E. S. Hartland (secretary), Dr. P. H. Bryce, Mr. C. Hill-Tout, Mr. B. Sulte, Professor J. L. Myres, Dr. A. C. Haddon, Professor H. Montgomery, Mr. A. F. Hunter, Rev. Dr. J. Maclean and the Hon. David Laird (BAAS 1910:cxxxviii).

The committee's resolution worked its way through the BAAS executive and was eventually printed and sent from England directly to the Prime Minister, arriving in November 1909 (Founding Petitions, CMC). The initial feedback that Bryce received from Laurier and from Brock was positive (see text of the AIA Resolution, Founding Petitions, CMC). He may also have received suggestions (most likely from Brock) about other types of action that would be helpful. By December 1909 the Ottawa Society, AIA had written a supporting petition (Founding Petitions, CMC). It was probably Peter Bryce, a member of both the BAAS ethnological survey committee and the Ottawa Society, who expedited this action. To add further weight from the main body of the AIA, George Bryce travelled to Baltimore, where, in December 1909, he proposed and received unanimous approval for an AIA Council resolution supporting the petitions prepared by the Ottawa Society and the BAAS (Wilson 1910:230–231). With all these resolutions in hand, early in 1910 Bryce went to Ottawa where he was received by Prime Minister Laurier and the Minister of Mines, William Templeman. Bryce made his case, but apparently not completely. Shortly afterward, as President of the Royal Society, he sent a supplementary letter to Laurier indicating that the RSC also supported the petitions (Founding Petitions, CMC). Finally, by spring of 1910 Bryce learned that the petitions had been

successful and that a sum of $4,100 had been allocated to the GSC for establishment of an anthropology department (Laurier Papers, NAC 1910).

Laurier — Sir Wilfrid Laurier (1841–1919; see Fig. 5) was Prime Minister of Canada from 1896 to 1911 (Skelton 1965; Schull 1965; Clippingdale 1971,1979). He was Canada's eighth prime minister, the first who was French Canadian and Roman Catholic. Under Laurier the Liberal party emerged from the shade of a long opposition, overcoming the limitations of regional protests and attitudes, and becoming a pragmatic national party. Laurier was a man of "sunny ways," one who withstood the "spiritual terrorism" of the ultramontane Conservative faction in Quebec (Clippingdale 1979:17) and made his Liberal party a rock-solid force in that province for the twentieth century, one who soothed the ethnic and sectarian wounds of the Manitoba Schools Question and tried hard to keep other such divisive issues from emerging. He was a gifted leader who knew how to take advantage of opportunities while infusing his causes with a touch of nobility. Wilfrid Laurier presided over one of the greatest periods of economic development and population growth in Canadian history. In the opening years of the century, factories multiplied in Ontario and Quebec, settlers occupied the Prairies, and the population increased by over thirty per cent, to seven million in 1911. These developments made Canadian nationalists, of which Laurier was certainly a steadfast example, ever more determined to remove the last vestiges, psychological as well as legal, of colonialism and dependence (Berger 1970:5).

Though generally pragmatic and ready to compromise, Laurier is remembered for consistent devotion to three great objects — the assertion and maintenance of principles of federalism; ardent and unflinching championship of civil and religious freedom; and patient, courageous resistance to the denationalizing tendencies of racialism, sectarianism and provincialism (J. S. Willison 1903, cited in Clippingdale 1971:xii). As a youth his education had alternated between French and English milieus. Three years of primary education in the Roman Catholic parish school of Saint-Lin, a village north of Montreal, were followed by two years in the neighbouring community of New Glasgow, amidst Scottish schoolroom discipline and Presbyterian ways. For secondary schooling he attended the college at L'Assomption where he obtained, under priestly tutelage, the traditional background for a career as a lawyer. That was followed by three years in the Faculty of Law at McGill University where he graduated with high marks in 1864 (Clippingdale 1979:12–14). William Dawson, one of Canada's most ardent natural historians, was principal at McGill while Laurier was there as a student. Laurier emerged from his school years deeply committed to liberal politics and with a continuing love of English literature and history. This was an unorthodox education for a young Catholic Québecois, and it may have played a role in engendering the tolerance and respect for multiple traditions which he exhibited throughout his life.

It is not known when George Bryce and Wilfrid Laurier first came into contact. It may have been during Laurier's first western tour in 1894, but by November 1897 they were exchanging polite letters about the relative merits of doing a historical study on the Hudson's Bay Company, as opposed to doing a larger study of all

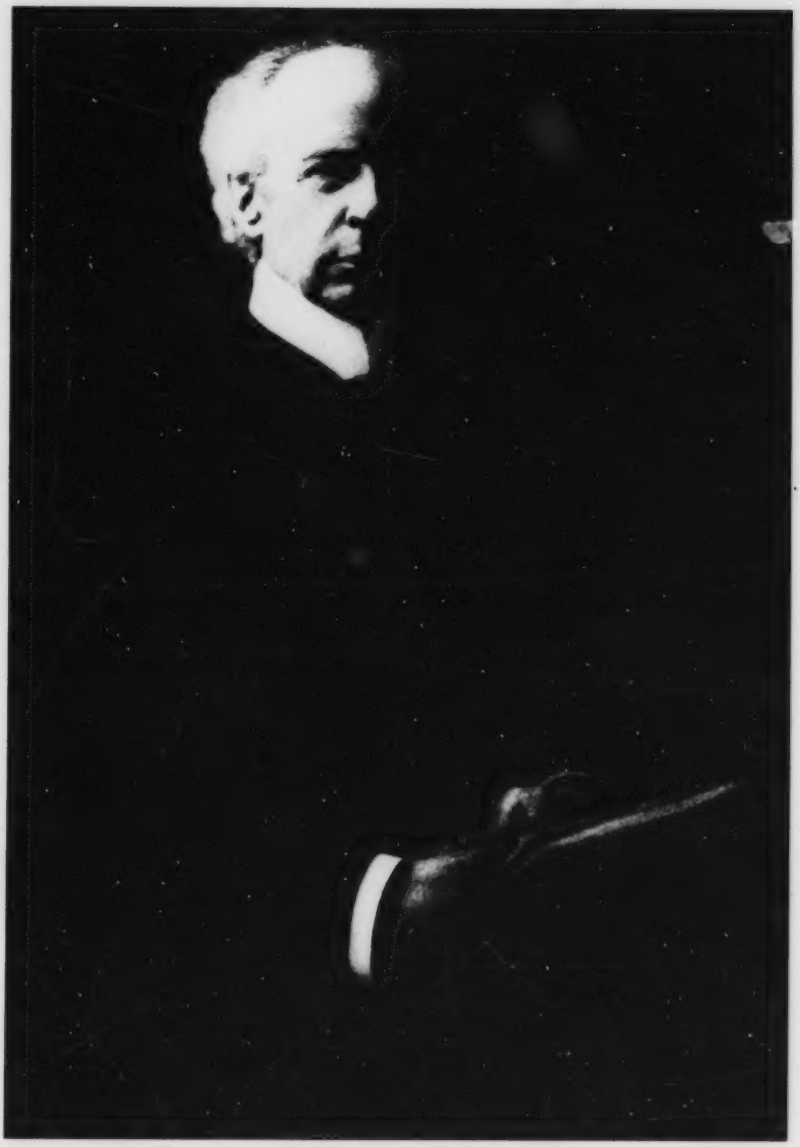


Figure 5: Sir Wilfrid Laurier (1841–1919), Prime Minister of Canada from 1896–1911. National Archives of Canada photograph number C52291.

early trade in northern North America (Laurier Papers, NAC 1897). During the following year, Bryce acted as a confidential advisor to Wilfrid Laurier and Clifford Sifton regarding the detailed negotiations then ongoing for the operation of separate schools in Manitoba. This was a matter which was so intensely controversial that it sometimes required communication in cipher (Macdonald 1983:16–17). During the summer of 1900 Bryce sent Laurier a copy of his new book on the Hudson's Bay Company, showing that he had followed Laurier's advice (Bryce Papers, PAM 1900; Bryce 1900).

Throughout the next decade Bryce and Laurier continued to correspond on a variety of matters — prospects for Senate seats and judgeships; a grant for the Selkirk Centennial; grants for university buildings, equipment and laboratories for the teaching of science; technical education in the West; constituency boundaries; a mystery political plan; Catholic schools and so forth, but much of the correspondence concerned the Winnipeg meetings of the BAAS (Laurier Papers, NAC and Bryce Papers, PAM). In June 1905 Bryce wrote to Laurier asking for a $25,000 grant in support of the BAAS meetings and quickly received a positive reply (Laurier Papers, NAC 1905a). When Bryce wrote back to thank him for the grant, Laurier replied with thanks for his help with the Presbyterian vote in the recent election (Laurier papers, NAC 1905b). Consequently, there is evidence for a fairly long-standing political relationship between Bryce and Laurier which may have had its origin in mutual historical interests.

Laurier is not known as having been an historian himself. However, he seems to have been a fairly avid consumer and user of history from an early age. One of his biographers refers to Laurier's reading of Trevelyan's *Life of Macaulay* for relaxation while he was still a young politician (Schull 1965:109). By the mid-1880s he was known for reading history books on his veranda and giving long illustrated historical talks to youthful visitors (Schull 1965:163). During his first western tour in 1894, he spoke to enthusiastic crowds about western history — the fur trade and the Metis — and about his solutions to western problems (Schull 1965:284–287; LaPierre 1996:200). Laurier told six thousand people in a Winnipeg arena that immigration had made this country, but it had not yet done one tenth of what it could do. Manitoba's real problems, he said, lay in the vicious policies followed by Conservative governments for the previous fifteen years (Schull 1965:285).

During this same western tour, Laurier met with a delegation of Indians in Winnipeg, but he hardly knew what to say to them. He had just identified major problems in the matter of obtaining and holding the number of new immigrants essential to his vision of a modern industrialized Canada. Doing anything which might compound those problems seemed unthinkable. Nevertheless, Laurier did listen to their entreaties and at the end of the presentation gave their chief a ten-dollar bill (Schull 1965:287; LaPierre 1996:200). Tokenistic perhaps, but it showed an impulse to give rather than to deny. Later, in order to resolve the problems of stagnant population growth, Laurier appointed the dynamic Clifford Sifton as Minister of the Interior. This put Sifton in charge of both immigration and Indian affairs and, under his direction, immigration to Canada began to boom while Indian affairs continued to follow the same trajectory as had been in place since before Confederation.

Nevertheless, Laurier did respond to causes aimed at the correction of obvious injustice or which seemed to advance the long term national well-being. In one example of injustice, Laurier's government received a petition from British Columbia Indian chiefs concerning difficulties they were experiencing in obtaining lands reserved for them. As a result, the federal government inserted a new clause in the Indian Act allowing such cases to go to the Exchequer Court of Canada (since 1971, the Federal Court of Canada; Anon 1997). Laurier himself acknowledged

the seriousness of the grievances (Titley 1986:140). As an example of concern for national well-being, Laurier became a supporter of the conservation movement and presided over the first national convention of the Canadian Forestry Association in 1906. The Association sought to encourage use of judicious methods in dealing with Canadian forests and to awaken public interest in the sad results attending their wholesale destruction (Altmeyer 1976:28). Three years later, in February 1909, Canada was represented by Clifford Sifton (among others) at the first North American Conference on the Conservation of Natural Resources, held in Washington. Delegates called for protective legislation and establishment of conservation commissions in the participating countries (Burton 1972:29–34). Canada promptly established such a commission in May 1909, with Clifford Sifton as chairman and George Bryce as one of the commissioners (Anon 1910).

The reasons why Laurier also supported the establishment of an anthropology division in the National Museum are not known in any detail. The obvious possibility is that he was simply interested in Canadian history and considered its development as a minor but important ingredient in the development of a modern Canadian nation. The fact that the BAAS petition refers first to securing full and accurate records of the early history of Aboriginal peoples in Canada may have been of some significance to Laurier. He was, after all, a paying member of the Ottawa Society of the Archaeological Institute of America. Since he did not allow his name to be associated with organizations in which he did not actually participate, his membership can be taken as an indication of genuine interest in the topic. At the same time, there was a clause in the BAAS petition which talked about encouraging Native crafts and industrial design. That was aimed at improving Native economic prospects without interfering in any other part of the Canadian economy. According to the political ideals of the time, it might even have aided the development of distinctive Canadian industrial designs while facilitating a much desired parsimony with respect to Indian affairs. At the very least, this particular clause would have answered objections by Indian Affairs bureaucrats about interference in their realm.

Another variable which may have been on Laurier's mind was that by 1910 his government was in decline (Skelton 1965:II:89). He could see that support in Ontario was slipping, particularly among Ontario businessmen who were reacting ever more strongly to his talk about lowering tariff barriers against American trade — the so-called reciprocity issue. Among English-speaking Canadians one of the largest blocks of Liberal voters were the Presbyterians and Methodists (Clippingdale 1979:180). It was important to secure their vote. The West had given him a small majority in 1908 and it was important to secure and enlarge that constituency. Therefore, whatever Laurier may have thought of George Bryce's historical, educational, scientific and political works, the man was an important political contact for him in the West and among Presbyterians. Consequently, deference to Bryce may have played a role in Laurier's decision.

Finally, it may be well to keep in mind a tendency toward magnanimity which is sometimes displayed by politicians who are about to lose power. Whether in an attempt to do something interesting, build monuments by which they may be

remembered, repay debts, or tip the balance toward an underdog, this tendency accounts for some surprisingly long-lived social accomplishments. Consequently, perhaps it was with multiple lines of motivation that Sir Wilfrid Laurier finally made the decision which established an anthropology division in the National Museum of Canada in 1910.

Concluding Comments

Although considerable importance has been placed on the influence of Canadian anthropologists and foreign scholarly associations as factors in the founding of the Anthropology Division in the National Museum of Canada, I believe that these are only part of a story which is best understood in a larger social context. One of the questions to be addressed is why the Government of Canada became interested in anthropology and willing to give it a permanent institutional home. If this was primarily an academic concern, why were the universities not the first to take it up? An obvious answer might be that none of the contemporary universities had the financial resources to undertake the required work. Yet, it was never argued that a university would be an ideal environment in which to seat a permanent anthropological agency. Rather, a museum-like setting was always the preferred starting point. This suggests a broader public purpose.

Public interest in natural theology and natural history appears to have been one of the supporting forces. Nineteenth century Canadian natural history had deep religious roots, but it stood to one side of conventional religious dogma, providing a religiously sanctioned forum where nature and ideas about nature could be explored, tested, challenged and broadly debated, a place where workable adjustments to philosophical and ethical standards could be negotiated. Natural history was an inclusive field whose sometimes arcane minutiae included such subjects as the lives of "primitive" peoples, which fascinated a great many citizens. Part of this interest was attached to nationalistic concerns about building a unique history of Canada, one which included the earliest history of the country's first occupants. Part had to do with practical church needs with respect to obtaining sufficient information about customs and languages so that their mission of "civilizing" Native peoples could be more effectively discharged. Yet another concern was the pursuit of theo-scientific questions developed in Europe, questions such as the location of original human creation, paths of migration to the "new world," and the effects of different environments in advancing or retarding cultural development through various developmental stages.

The engagement of government commitment to natural history, and eventually to anthropology itself, went through several stages. First the government agreed to the creation of a small museum as an ancillary part of its Geological Survey of Canada (1856). Three years later it allowed the hiring of the first museum technician (1859). Next it extended the GSC mandate to include natural history (1877) and supported the hiring of its first natural history specialist (1882). That was followed by approval

for a new museum building (1899–1910), extension of the GSC's mandate to include anthropology (1907), and finally the hiring of its first anthropologist (1910). Throughout these various stages, a combination of natural history and anthropological lobbying were important factors. At the same time, the government seemed to be moved to action only when there was a broad consensus and a clear public or political benefit apparent in the situation. For example, the GSC's able demonstration at international fairs of Canada's expert geological knowledge and resource richness was rewarded with an official museum mandate. Later, the need to explore the breadth of resources in the West in a systematic scientific fashion while also respecting the religious majority's views on science and Darwinism was met with the addition of natural history to the GSC's mandate.

When it came to the final phase, the effects of the combined interests of science, religion and politics couldn't have been much clearer. Whether it was the ambiance of national growth and prosperity, broad public concerns for moving away from the discomforts of industrialization toward nature as in the lives of traditional Native peoples, or the narrower contextual issues represented by the three individuals most involved in the 1907–1910 lobby, scientific, religious and political concerns were as inextricably interwoven in the final considerations leading to the founding of the Anthropology Division as they had been from the beginning.

Acknowledgements

I am indebted to Robert Klymasz for soliciting this paper and to the Canadian Museum of Civilization for supporting its preparation. Assistance in the location of articles, books and archival documents was provided in the CMC library by Sylvie Laflamme, Brigitte Lafond, Suzanne Perron, Benoît Tèriault, Isabelle Poulin and Sylvie Régimbal; in the Provincial Archives of Manitoba by Ken Reddig; in the National Archives of Canada by Jeffrey Murray; and in the United Church of Canada, Manitoba Conference Archives by Luella Grieger. I am also grateful to Richard E. Morlan, David Morrison, Sherry Dyck, Paula Sousa, John Willis and Robert Klymasz for reading the paper in draft form and supplying helpful comments.

About the author

Ian Dyck (Ph.D., University of Alberta, 1976) has worked as an archaeologist for the past 28 years; from 1972 to 1984 for the Saskatchewan Museum of Natural History (now, the Royal Saskatchewan Museum) and from 1984 to the present for the National Museum of Man (now, the Canadian Museum of Civilization). His research interests include the history and archaeology of grassland regions and the history of Canadian archaeology.

Acronyms

AIA – Archaeological Institute of America
BAAS – British Association for the Advancement of Science
CMC – Canadian Museum of Civilization
GSC – Geological Survey of Canada
NAC – National Archives of Canada
PAM – Provincial Archives of Manitoba
RSC – Royal Society of Canada

References

Alcock, F. J.

1948 *A Century in the History of the Geological Survey of Canada*. Special Contribution No. 47–1, National Museum of Canada, Ottawa.

Altmeyer, George

1976 Three Ideas of Nature in Canada, 1893–1914. *Journal of Canadian Studies* XI(3):21–36.

Ami, Henry M.

1898 Report on the State of the Principal Museums in Canada and Newfoundland. *Report of the 67th Meeting of the B.A.A.S., 1897*, pp. 62–74, London. Reprinted *in extenso* by the BAAS General Committee as part of its report for 1897, Section C, pp. 1–13.

Anderson, Allen H.

1986 *The Chief: Ernest Thompson Seton and the Changing West*. Texas A&M University Press, College Station.

Anon

1909 Valuable Discovery of Indian Artifacts: Fish Hooks and Spear Points Found Near Fort Francis Attract Much Interest, and the Collection is Regarded as of High Historical Importance. *Winnipeg Free Press*, 25 September 1909. Copy in Manitoba History Scrapbooks, Vol. 3, p. 210, Manitoba Legislative Library, Winnipeg.

1910 Dr. Bryce Talks of Conservation: Work of Commission Promises to be of Great Benefit to Canada. *Winnipeg Free Press*, 7 July 1910. Copy in Manitoba History Scrapbooks, Vol. 4, pp.122-123, Manitoba Legislative Library, Winnipeg.

1997 Federal Court Reports Internet Service. Office of the Commissioner for Federal Judicial Affairs, Ottawa. www.fja.gc.ca/en/cf/intro.html

Archaeological Institute of America (AIA)

1909 Membership of the Institute. *Bulletin of the Archaeological Institute of America* 1(1).

Avrith, Gale

1986 Science at the Margins: The British Association and the Foundations of Canadian Anthropology, 1884-1910. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.

Avrith-Wakeam, Gail

1994 George Dawson, Franz Boas and the Origins of Professional Anthropology in Canada. In Worlds Apart: Reflections on the Culture of Science and Technology in Canada and Australia 1850–1945, ed. by R. MacLeod and R. Jarrell, pp. 185–203. *Scientia Canadensise 17*.

Bell, Robert

1910 Memoir of Thomas Chesmer Weston. *Bulletin of the Geological Society of America* 22:32–36.

Berger, Carl

1970 *The Sense of Power: Studies in the Ideas of Canadian Imperialism, 1867–1914*. University of Toronto Press, Toronto and Buffalo.

1983 *Science, God, and Nature in Victorian Canada: The 1982 Joanne Goodman Lectures*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London.

1996 *Honour and the Search for Influence: A History of the Royal Society of Canada*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London.

Bieder, Robert E.

1986 *Science Encounters the Indian, 1820–1880: The Early Years of American Ethnology*. The University of Oklahoma Press, Norman and London.

Boas, Franz

1907 Ethnological Problems in Canada. *Congrès international des américanistes, XV^e^ session, tenu à Québec en 1906*, Vol. 1:151–160.

Boyle, David (ed.)

1906 Ethnology of Canada and Newfoundland. *Annual Archaeological Report, 1905*, pp. 71–249, being part of the Appendix to the Report of the Ontario Minister of Education, Toronto.

British Association for the Advancement of Science (BAAS)

1910 *Report of the Seventy-Ninth Meeting of the British Association for the Advancement of Science, Winnipeg: 1909*. John Murray, London.

Brock, Reginald W.

1909 Director's Report. In *Summary Report of the Geological Survey Branch of the Department of Mines for the Calendar Year 1908*, pp. 1–11. C. H. Parmelee, King's Printer, Ottawa.

1910 Director's Report. In *Summary Report of the Geological Survey Branch of the Department of Mines for the Calendar Year 1909*, pp. 1–9. C. H. Parmelee, King's Printer, Ottawa.

Bryce, George

1884a A Plea for a Canadian Camden Society. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, Vol. II, Section II:45–53.

1900 The Remarkable History of the Hudson's Bay Company: Including that of the French traders of north-western Canada and of the Northwest, XY, and Astor fur companies. William Briggs, Toronto.

1903 Intrusive Ethnological Types in Rupert's Land. *Royal Society of Canada Transactions*, Second Series, Vol. IX, Section II:135–144.

1904 Among the Mound Builders' Remains. *Historic and Scientific Society of Manitoba Transaction No. 66*.

1909a The Northern Mound-Builders of North America. *Report of the British Association for the Advancement of Science*, Vol. 78, p. 851. London.

1909b *The Romantic Settlement of Lord Selkirk's Colonists: The Pioneers of Manitoba*. Musson Book Company, Toronto.

1909c Sketch of the History of the City of Winnipeg and the Four Provinces of Western Canada. In *A Handbook to Winnipeg and the Province of Manitoba Prepared for the 79th Annual Meeting of the British Association for the Advancement of Science, 1909*, ed. by C. N. Bell, W. S. Evans, M. A. Park and S. Vincent, pp. 7–25. Published for the Local BAAS Executive Committee, Winnipeg, by W. Stanford Evans.

1909d A Poet's Message: Being a Discourse [sermon] given during the Visit of the British Association for the Advancement of Science. Pamphlet self-published by the author, Winnipeg.

Bryce, P. H.

1907 *Report on the Indian Schools of Manitoba and the North West Territories*. Government Printing Bureau, Ottawa.

1922 *The Story of a National Crime: Being an Appeal for Justice to the Indians of Canada*. James Hope and Sons, Ltd., Ottawa.

Bryce Papers, PAM

1900 Letter from W. Laurier to G. Bryce, 4 September 1900, offering congratulations on Bryce's new book, indicating that he had scanned it and was now reading it thoroughly, that it was the result of a true conception of the subject, and noting that he had sent a money order to purchase five more copies. George Bryce Collection, No. 45, Public Archives of Manitoba, Winnipeg.

1905 Letter from W. Laurier to G. Bryce, 28 November 1905, confirming government financial support for Winnipeg BAAS meetings and agreeing to a delay from 1907 to 1909. George Bryce Collection, No. 48, Public Archives of Manitoba, Winnipeg.

C1919 *Obiter Dicta* concerning Sir Wilfrid Laurier by Professor George Bryce. Seven page typescript, George Bryce Collection, No. 149, Public Archives of Manitoba, Winnipeg.

Burton, Thomas L.

1972 *Natural Resource Policy in Canada: Issues and Perspectives*. McClelland and Stewart Limited, Toronto.

Canadian Museum of Civilization (CMC)

1998 Fact Sheet. Eleven page typescript, part of a press kit, 3 December 1998 version, Canadian Museum of Civilization, Hull.

Carter, Sarah

1989 Two Acres and a Cow: 'Peasant' Farming for the Indians of the Northwest, 1889–1897. *Canadian Historical Review* 70(1). Reprinted in Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada, ed. by J. R. Miller (1991), pp. 353–377. University of Toronto Press, Toronto.

Clippingdale, Richard

1971 Introduction. In *Laurier and a Liberal Quebec: A Study in Political Management*, by H. Blair Neatby, pp. ix–xviii. The Carleton Library, No. 63, McClelland and Stewart Limited, Toronto.

1979 *Laurier: His Life and World*. McGraw-Hill Ryerson Limited, Toronto.

Cole, Douglas

1973 The Origins of Canadian Anthropology, 1850–1910. *Journal of Canadian Studies/ Revue d'études canadiennes* 8(1):33–45.

Collins, W. H.

1928 The National Museum of Canada. In *Annual Report for 1926, National Museum of Canada*, Bulletin 50:32–70.

Coues, Elliott (ed.)

1897 *New Light on the Early History of the Greater Northwest: The Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 1799–1814*. Reprinted 1965, two vols., Ross and Haines Inc., Minneapolis.

Darwin, Charles

1859 *The Origin of Species by Means of Natural Selection or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Reprinted in 1860 by D. Appleton, New York.

1871 *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. J. Murray, London.

Dawson, George M.

[1879] Sketches of the Past and Present Condition of the Indians of Canada. *Canadian Naturalist and Quarterly Journal of Science* 9(3):129–159.

1880a On the Haidas of the Queen Charlotte Islands. Appendix A in *Report of Progress 1878/79*, pp. 103B–189B, Geological Survey of Canada, Montreal.

1880b Vocabulary of the Haida Indians of the Queen Charlotte Islands. Appendix B in *Report of Progress 1878/79*, pp. 177B–189B, Geological Survey of Canada, Montreal.

1894 The Progress and Trend of Scientific Investigation in Canada. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, Vol. XII:LII–LXVI.

Duchesne, Raymond

1978 Problèmes d'histoire des sciences au Canada français. In Science, Technology, and Canadian History: Les Sciences, la technologie et l'histoire canadienne, ed. by R. A. Jarrell and N. R. Ball, pp. 23–32. Wilfrid Laurier Press, Waterloo.

Dyck, Ian

1998 Toward a History of Archaeology in the National Museum of Canada: The Contributions of Harlan I. Smith and Douglas Leechman, 1911–1950. In *Bringing Back the Past: Historical Perspectives on Canadian Archaeology*, ed. by P.J. Smith and D. Mitchell, pp. 115–133. Canadian Museum of Civilization Mercury Series, Archaeological Survey of Canada Paper 158, Hull.

Dyck, Noel

1986 An Opportunity Lost: The Initiative of the Reserve Agricultural Programme in the Prairie West. In *1985 and After: Native Society in Transition*, ed. by F.L. Barron and J. B. Waldram, pp. 121–138. Canadian Plains Research Center, Regina.

1991 *What Is the Indian "Problem:" Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration*. Social and Economic Studies No. 46, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, St. John's.

1997 *Differing Visions: Administering Indian Residential Schooling in Prince Albert, 1867–1995*. Fernwood Publishing, Halifax, and The Prince Albert Grand Council, Prince Albert.

Founding Petitions, CMC

1909–1910
Founding Petitions of the Anthropological Division, National Museum of Canada. Canadian Museum of Civilization Archival Ms. No. 3829, Hull.

Francis, Daniel

1992 *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*. Arsenal Pulp Press, Vancouver.

Gosse, Philip Henry

1840 *The Canadian Naturalist, a Series of Conversations on the Natural History of Lower Canada*. J. van Voorst, London.

Harvey, Rev. Moses

1892 The Artificial Propagation of Marine Food Fishes and Edible Crustaceans. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, Vol. X, Section IV:17–37.

Hector, James, and W. S. W. Vaux

1861 Notice of the Indians seen by the exploring expedition under the command of Captain Palliser. *Transactions of the Ethnological Society of London*, n.s., 1:245–261.

Hind, Henry Y.

1859 Of Some of the Superstitions and Customs Common among the Indians in the Valley of the Assiniboine and Saskatchewan. *The Canadian Journal*, n.s., XXII:253–262.

1860 *Narrative of the Canadian Red River Exploring Expedition of 1857 and of the Assiniboine and Saskatchewan Exploring Expedition of 1858*. Reprinted 1971, two volumes as one, M. G. Hurtig Ltd., Edmonton.

Holland, G. P.

1966 L'abbé Léon Provancher, 1820–1892. In *Pioneers of Canadian Science*, ed. by G. F. G. Stanley, pp. 44–53. University of Toronto Press, Toronto.

Hopwood, Victor G.

1971 *David Thompson: Travels in Western North America, 1784–1812*. Macmillan of Canada, Toronto.

Jenness, Diamond

1932 Fifty Years of Archaeology in Canada. *Royal Society of Canada, Anniversary Volume, 1882-1932*:71-76.

Keller, Betty

1984 *Black Wolf: The Life of Ernest Thompson Seton*. Douglas & McIntyre, Vancouver/Toronto.

Killan, Gerald

1980 The Canadian Institute and the Origins of the Ontario Archaeological Tradition, 1851-1884. *Ontario Archaeology* 34:3–16.

1983 *David Boyle: From Artisan to Archaeologist*. The University of Toronto Press in association with the Ontario Heritage Foundation.

Kindle, Edward M.

1936 Memoir of Reginald Walter Brock. *Annals of the Association of American Geographers* XXVI:194-196.

Lacombe, Albert

1874 *Dictionnaire de la langue des Cris*. C. O. Beauchemin & Valois, Montréal.

LaPierre, Laurier L.

1996 *Sir Wilfrid Laurier and the Romance of Canada*. Stoddart, Toronto.

Laurier Papers, NAC

1897 Letter from G. Bryce to W. Laurier, 1 November 1897, explaining why he is working only on HBC and thanking him for encouragement. Sir Wilfrid Laurier, Political Papers, General Correspondence, Microfilm reels C–737 to C–919, C–1163A, p. 17627, National Archives of Canada, Ottawa.

1905a Letter from G. Bryce to W. Laurier, 2 June 1905, request for $25,000 grant for 1907 BAAS meeting in Winnipeg, and positive reply from Laurier. Sir Wilfrid Laurier, Political Papers, General Correspondence, pp. 98119–98121, National Archives of Canada, Ottawa.

1905b Letter from G. Bryce to W. Laurier, 14 June 1905, with thanks for BAAS grant, and reply from Laurier with thanks for recent help with the Presbyterian vote. Sir Wilfrid Laurier, Political Papers, General Correspondence, pp. 98459–98460, National Archives of Canada, Ottawa.

1910 Letter from G. Bryce to W. Laurier, 5 May 1910, thanking him for a favourable response to the anthropology petitions, and reply from Laurier to Bryce. Sir Wilfrid Laurier, Political Papers, General Correspondence, pp. 170640–170642, National Archives of Canada, Ottawa.

Lefroy, J. H.

1853 On the Probable Number of the Native Indian Population of British America. *The Canadian Journal: A Repertory of Industry, Science and Art, and a Record of the Proceedings of the Canadian Institute* I:193–198.

Lyell, Charles

1830 *Principles of Geology: being an inquiry how far the former changes of the earth's surface are referable to causes now in action.* Third edition, 1834, J. Murray, London.

Macdonald, Catherine L.

1983 George Bryce: Manitoba Scientist, Churchman and Historian, 1844–1931. Unpublished M.A. thesis, Department of History, University of Manitoba, Winnipeg.

MacLean, John

1889 *The Indians, their Manners and Customs.* W. Briggs, Toronto.

1896 *Canadian Savage Folk: The Native Tribes of Canada.* W. Briggs, Toronto.

Mair, Charles

1890 The American Bison — Its Habits, Methods of Capture and economic Use in the North-West, with Reference to its threatened Extinction and possible Preservation. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada,* Vol. VIII, Section II:93–108.

Malthus, Thomas

1798 *An Essay on Population.* Two-volume reprint, 1958, Dent, Toronto.

McIlwraith, T. F.

1949 One Hundred Years of Science in Canada: Anthropology. In *The Royal Canadian Institute Centennial Volume, 1849–1949,* ed. by W. S. Wallace, pp. 3–12. Royal Canadian Institute, Toronto.

McKillop, A. B.

1979 *A Disciplined Intelligence: Critical Inquiry and Canadian Thought in the Victorian Era.* McGill-Queen's University Press, Montreal.

McNaught, Kenneth

1976 *The Pelican History of Canada.* Pelican Books Canada, Markham.

Mill, John S.

1848 *Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy.* Reprinted in 1965 by University of Toronto Press, Toronto.

Miller, J. R.

1990 Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy. *Ethnohistory* 37(4). Reprinted in Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada, ed. by J. R. Miller (1991), pp. 323–352. University of Toronto Press, Toronto.

Miller, J. R. (ed.)

1991 *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada.* University of Toronto Press, Toronto.

Mitcham, Allison

1995 *Prophet of the Wilderness: Abraham Gesner, Geologist, explorer, inventor, author, and founder of the first Natural History Museum in Canada.* Lancelot Press, Hantsport, Nova Scotia.

Morgan, Henry J. (ed.)

1898 Rev. George Bryce. In *Men and Women of the Time: A Hand-book of Canadian Biography,* pp. 121–122. William Briggs, Toronto.

Morice, A.G.

1897 *Au pays de l'ours noir: chez les sauvages de la Colombie Britannique, récits d'un missionnaire*. Delhomme et Brignet, Paris.

1904 *The History of the Northern Interior of British Columbia, formerly New Caledonia, 1660–1880*. William Briggs, Toronto.

Myres, John L.

1910 The Influence of Anthropology on the Course of Political Science (Presidential Address to Section H, Anthropology, of the British Association for the Advancement of Science, Winnipeg, 1909). In *Report of the Seventy-Ninth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, pp. 589–617. John Murray, London.

Pagden, Anthony

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge.

Parker, C. W. (ed.)

1913 Rev. George Bryce, M.A., D.D., LL.D., F.R.S.C. In *Who's Who and Why: A Biographical Dictionary of Men and Women of Western Canada*, p. 93. International Press, Vancouver.

Pettipas, Katherine

1994 *Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies*. The University of Manitoba Press, Winnipeg.

Ray, John

1691 *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*. Printed for S. Smith at the Princes Arms in St. Pauls Church Yard, London. Reprinted in 1974 by Hildesheim, New York.

Royal Society of Canada (RSC)

1896 A National Museum. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, Second Series, Vol. II:XX–XXII.

Sapir, Edward

1911 An Anthropological Survey of Canada. *Science*, ns., XXXIV:789–793.

1912 The Work of the Division of Anthropology of the Dominion Government. *Queen's Quarterly* 20(1):60–69.

Schull, Joseph

1965 *Laurier: The First Canadian*. Macmillan of Canada, Toronto.

Shapin, Steven

1996 *The Scientific Revolution*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

Skelton, Oscar D.

1965 *Life and Letters of Sir Wilfrid Laurier, Volume II, 1896–1919*. MacClelland and Stewart, Toronto, reprint of original published in 1921.

Taché, Mgr.

1868 *Sketch of the North-West of America*. English version, 1870, translated from French by Captain D. R. Cameron and printed by John Lovell, Montreal.

Taylor, C. J.

1990 *Negotiating the Past: The Making of Canada's National Historic Parks and Sites*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.

Titley, E. Brian

1986 *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*. University of British Columbia Press, Vancouver.

Tobias, John L.

1976 Protection, Civilization, Assimilation: An Outline of Canada's Indian Policy. *The Western Canadian Journal of Anthropology* 6(2). Reprinted in Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada, ed. by J. R. Miller (1991), pp. 127–144. University of Toronto Press, Toronto.

1983 Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879–1885. *Canadian Historical Review* 64(4). Reprinted in Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada, ed. by J. R. Miller (1991), pp. 212–240. University of Toronto Press, Toronto.

Traill, Catherine Parr

1885 *Studies of Plant Life in Canada or, Gleanings from Forest, Lake and Plain.* A. S. Woodburn, Ottawa.

Trevelyan, George O.

1876 *The Life and Letters of Lord Macaulay.* Longmans, Green, London.

Trigger, Bruce G.

1966a Sir Daniel Wilson: Canada's First Anthropologist. *Anthropologica* 8:2–28.

1966b Sir John William Dawson: A Faithful Anthropologist. *Anthropologica* 8:351–359.

1985 *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered.* McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal.

Van West, John J.

1976 George Mercer Dawson: An Early Canadian Anthropologist. *Anthropological Journal of Canada* 14(4):8–12.

Vodden, Christy

1992 *No Stone Unturned: The First 150 Years of the Geological Survey of Canada.* Geological Survey of Canada, Ottawa.

Waiser, W. A.

1989 *The Field Naturalist: John Macoun, the Geological Survey and Natural Science.* University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London.

Wallace, W. Stewart and W.A. McKay (eds.)

1978 George Bryce. In *The Macmillan Dictionary of Canadian Biography*, pp. 104–105. Fourth edition, Macmillan of Canada, Toronto.

Weston, Thomas C.

1899 *Reminiscences among the Rocks in Connection with the Geological Survey of Canada.* Printed for the author by Warwick Bro's & Rutter, Toronto.

Williams, M. Y.

1936 Memorial of Reginald Walter Brock. *Proceedings of the Geological Society of America for 1935*, June 1936:157–170.

Willison, John S.

1903 *Sir Wilfrid Laurier and the Liberal Party.* Two vols., G.N. Morang, Toronto.

Wilson, Daniel

1862 *Prehistoric Man: Researches into the Origin of Civilisation in the Old and New World.* Second edition, 1865, Macmillan and Co., London.

1883a Inaugural Address. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada,* Vol. I, Section II:1–12.

1883b Pre-Aryan American Man. *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada,* Vol. I, Section II:35–70.

Wilson, H. L.

1910 Minutes of the Thirtieth Annual Meeting of the Council of the Institute. *Bulletin of the Archaeological Institute of America* 1(3):225–241.

Young, E. R.

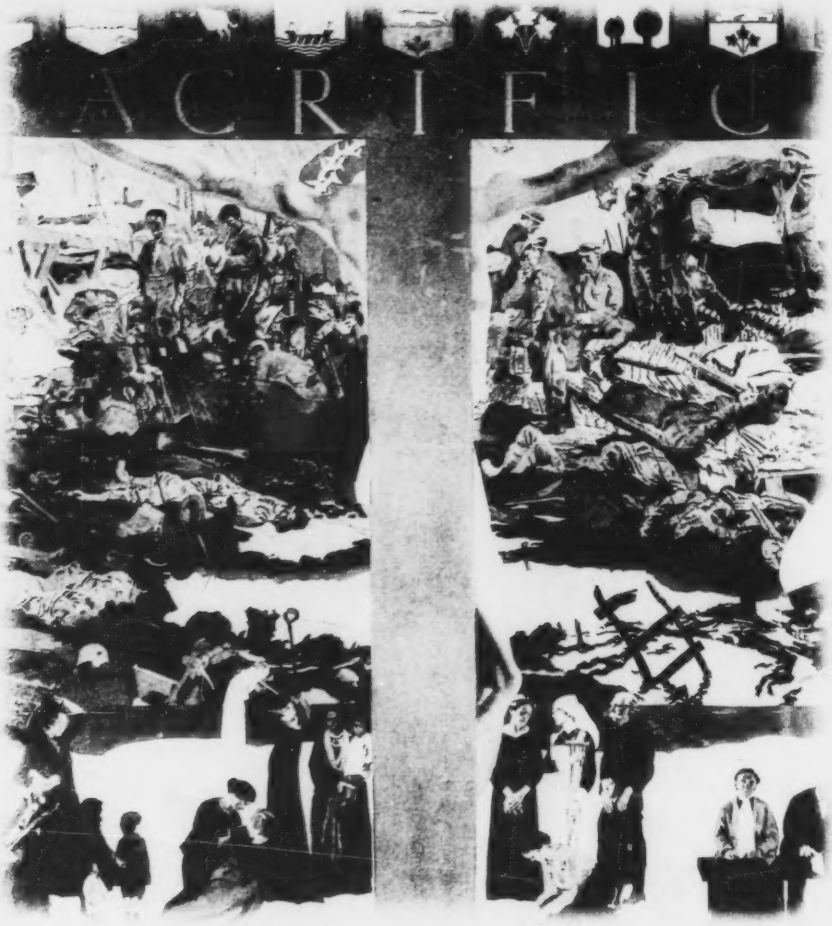
1890 *By Canoe and Dog Team among the Cree and Saulteaux Indians.* Eaton and Mains, New York.

Zaslow, Morris

1975 *Reading the Rocks: The Story of the Geological Survey of Canada, 1842–1972.* The Macmillan Company of Canada, Toronto, in association with the Department of Energy, Mines and Resources and Information Canada, Ottawa.

Zeller, Suzanne, and Gail Avrith-Wakeam

1994 George Mercer Dawson. *Dictionary of Canadian Biography* XIII:257–261.


ACRIFIC

Resurrection: Images of Belief in Canada's War Memorials

by Laura Brandon

Several recent authors in the field of western cultural and intellectual history have argued that traditional values, both in terms of religious and artistic practices, characterized the First World War period, providing an established and comforting frame of reference within which the experiences of the conflict could be handled.[1] Little attention has been paid to the role those in authority might have played in encouraging this revival, nor have their reasons for doing so been examined in any detail. Indeed, one author dismisses the idea of social control by elites as denying agency to the ordinary people who participated.[2] That more than one kind of agency could be at play in the period is an important consideration.

The revived religious sensibility was important for both the church and the government, as it initially provided a useful and acceptable means for church and state to rationalize a conflict that had undermined many of the fundamental tenets of Christianity and, furthermore, called into question the moral authority of the state. While, in the long term, the church was unable to sustain the centrality to social life of religious practice, the government succeeded in reconfiguring a symbolism centred on the crucified Christ to its own ends. It achieved this by utilizing a secularized and modern version of the traditional religious image. In this scenario, a young Canada found personification as a symbol of sacrifice and resurrection and, in so doing, contributed to the national myth that the twentieth century would be Canada's apotheosis.

Two current debates contribute to our understanding of this iconographic transformation. One centres on the importance of modernism for twentieth-century art. Does modernism represent a fundamental shift in the course of art history, or is its advent a mere interruption to an ever-dominant traditionalism? The other focusses on the First World War as a time in which religious belief was shaken beyond redemption, a view that has been challenged.[3]

Sacrifice
Painted around 1918 by Charles Sims (1873–1928)
Canadian War Museum 8802
Oil on canvas, 415.2 x 409 cm
Charles Sims used the image of the Crucifixion to capture the Canadian experience of war overseas and on the home front.

These interpretations come together in an examination of the nature and history of a number of paintings from Canada's First World War art collection: the Canadian War Memorials. This collection has a role to play in both arguments as it provides visual evidence of prevailing views. Religious symbolism, a traditional subject matter in art, is prominent in some of the Canadian War Memorials paintings of the First World War. In the decades that followed the conflict, however, the exhibition history of the more religious artworks clearly shows that this image of war did not long survive the Armistice. The religious practices of the period reflect the same pattern. That is, there was an apparent return to Christianity during the war, but it was not sustained in its aftermath.

It becomes clear that the issue of nation building played a fundamental role in amending the post-war iconography of the Great War, as an analysis of Canada's national war memorial schemes demonstrates. In the great memorial at Vimy Ridge, it is Canada herself who mourns her dead, not the crucified Christ that appears in Charles Sims's painting *Sacrifice*.[4] This monumental painting was intended to be one of the main centrepieces in the proposed war memorial art gallery, which was never built in Ottawa.

Hidden from public view from 1924 to 2000, Sims's composition was an appropriate theme to paint at a time when the Crucifixion was the most familiar Christian story

used to explain the seemingly senseless tragedy of the First World War. The Rev. G. C. Pidgeon, of Toronto's Bloor Street Presbyterian congregation, informed his flock that:

> . . . the death of a soldier on the battlefield and the grief that this caused those at home were comparable to the agony of Christ's crucifixion and the sorrow it brought to his mother. As Christ's crucifixion was part of a larger purpose and ultimately a demonstration of God's love, so too were the sacrifices of wartime.[5]

Pidgeon took a similar message to the front. Throughout the war, the Cross was the most important symbol used to convey the idea that the slaughter was not senseless but redemptive.

Sims's *Sacrifice* notwithstanding, the decline of religious imagery in modern war art is succinctly argued in American historian Peter Paret's 1997 book *Imagined Battles: Reflections of War in European Art*.[6] After the Renaissance, "the reality of war dominates its aesthetic representation," he writes, or:

> It might be more accurate to say, comes to dominate, because . . . some artists continue to visualize armed men and fighting in terms of Christian belief and thought. . . . To a degree, the glorification of the temporal leader and his political system — which had, of course, also been present in medieval art — replaces the Christian faith as a determining interpretative force. But it never achieves similar universality. More and more, artists address war not only as an act of belief and unbelief, but also — and often mainly — as a sequence of events, the concrete reality of which poses the main challenge to their work.[7]

A counter-thesis has already been advanced by American historian Jay Winter in his 1995 study, *Sites of Memory, Sites of Mourning*. Here he posits that during the war, "religious images and ideas" did not disappear, but rather were utilized by the cultural community to a previously unacknowledged degree as a means of expressing bereavement and mourning.[8] Winter's arguments flew in the face of the then prevailing modernist orthodoxy. According to books such as Canadian historian Modris Eksteins' 1989 *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, only the new, modern and secular abstract art styles effectively described the reality of the Great War.[9]

Winter's views are supported in a Canadian context in historian Jonathan Vance's 1997 *Death So Noble: Memory, Meaning and the First World War*. However, while Vance details how the Canadian clergy transformed the slaughter of the Great War into a metaphor for Christian redemption and resurrection, he does not analyze the role of the Canadian War Memorials paintings in supporting this clerical sleight of hand. Doing so might have enabled him to respond in part to an important criticism of his book voiced by Donald Wright in the December 1998 *Literary Review of Canada*.[10] Vance, he argues, viewed the metamorphosis of the First World War killing fields as a noble cause primarily from the perspective of those who experienced it:

> While the promise of noble death no doubt proved both explanatory and compensatory, it is not unreasonable to assume that the myth performed

> other functions as well, that it existed to defend the status quo, buttress existing social relations, mark the limits of permissible discourse, curb dissent and, ultimately, legitimate war as an arbiter of international disputes.[11]

An examination of Canada's First World War artworks brings this polarization into sharper focus. It allows us to conclude that Christian iconography remained a significant symbolic tool in the art of the Great War even in the few paintings now considered to be modern and secular. Much as the clergy used the still-familiar aspects of the Christian story to put a positive spin on the war, artists were likely to choose traditional Christian-based iconography because of its utility in conveying meanings that were already understood in a Christian context. The lack of public and official interest in the more overtly religious paintings after the war underlines the fact that commemorating the war using explicitly Christian imagery was a short-lived phenomenon. An examination of the post-war loans history of these paintings confirms that it was not their use of religious iconography that ensured their fame as war images, but rather their modernity. Those that lacked the label "modern" were doomed to everlasting storage.

Amongst those paintings that have found themselves in storage are the majority of the close to one thousand paintings that make up the Canadian War Memorials. The collection was the brainchild of Lord Beaverbrook (1879-1964), an expatriate Canadian, and immensely successful businessman and member of the British Cabinet. He was also head of the Canadian War Records Office in London. In the latter capacity, he documented the war from a Canadian perspective, by means of diaries, photographs and film footage, and, via the Canadian War Memorials Fund, through the commissioning of art. In Canada, the chairman of the Bank of Commerce, the highly energetic Sir Edmund Walker, ran Beaverbrook's art programme. The Canadian War Memorials paintings were thus the product of a group of people with a vested interest in Canadian success — from both a professional and business point of view. Their goal was a painted record of Canada's major contribution to the war's successful outcome. As extant correspondence makes clear, the topics were allocated to the artists selected, and painting styles that were too modern were frowned upon.[12] Instead, compositions were required to combine sober reality with traditional values. Nonetheless, several paintings of a distinctly modern tenor did enter the collection. The plan of the building that was to house the paintings was also solid and traditional. Designed as a neo-classical temple that eschewed even a hint of the "modern", it spoke instead to value systems whose roots stretched back to classical times.[13]

Forty of the paintings intended for this building are substantial in size, at least 2.5 x 3 metres on average. As these canvases were expected to be on permanent public display, their Christian iconography will be considered in detail. Their fate has been mixed. The National Gallery of Canada retained seven of the more modern works after the 1971 transfer of most of Canada's war art to the Canadian War Museum.[14] Another eight, recently restored, have always hung in the Senate Chamber on Parliament Hill. The rest are stored at the Canadian War Museum and the Canadian Museum of Civilization. It is perhaps best to begin with the Senate works,

as their selection to hang in the Senate Chamber dates from 1921, and thus the choice best reflects the spirit of the times.

Of the eight paintings on view in the Senate, not one is in a modern style. While the Christian symbolism is hardly overt, traditional imagery common to Christian belief is drawn upon in at least five paintings. Two by Canadian-born artist James Kerr-Lawson, *Arras, the Dead City* and *The Cloth Hall, Ypres,* feature churches ruined by bombardment.[15] That there should be two such images on view is not exceptional: the ruined church is the most prevalent emblematic image used in First World War Canadian art, carrying with it allusions to the end of civilization as symbolized in the destruction of places of worship.

Clare Atwood's *On Leave* introduces another constant iconic image in the art of the First World War, the lighting of a cigarette as a sign of comfort in a world gone mad.[16] Its immediate parallel is the lighting of candles as symbols of life in the face of darkness in Christian celebration. In George Clausen's *Returning to the Reconquered Land*, the central figure in the group of laden peasants returning to their homeland is a young woman with a baby. A scarf covers her head, and she is dressed in blue with a white apron, drawing upon familiar images of Mary and the young Jesus Christ.[17] Beyond that, the grouping of some of the figures calls to mind images of the Expulsion from Eden. Furthermore, in the painting, the sign on the left reading "This is Ablain St. Nazaire" has been defaced to read "This was Ablain St. Nazaire", underlining the fact that these people's former personal Eden is now gone.

The subsequent history of these paintings has been mixed. There were various efforts made to change the decorations in the Senate in the decades following their unveiling in February 1921. At different times, attempts to remove the paintings were made, suggesting that some individuals in government were seemingly uncomfortable surrounded by war images from the past and sought a more contemporary look.[18] Indeed, that the paintings survived to be restored and rededicated in 1998 has perhaps more to do with the sentimental outpouring that accompanied the eightieth anniversary of the Armistice than any considered opinion as to their artistic merit. As the rededication brochure stated:

> In 1918, it was hoped that World War I would be the war to end all wars. The horror and devastation of that conflict were so great that it seemed inconceivable to many that any country would ever again resort to such a clash of arms. Sadly, it was not to be. . . . For any who need to be reminded, the paintings offer silent testimony to the impact of war, from the bravery of soldiers who risk their lives for their country to the plight of refugees displaced from their homes by terrifying bombardments.
>
> The Senate is proud to have these paintings in its Chamber. Their restoration is an important contribution to our national heritage. It guarantees that future generations will be able to enjoy these treasures and to reflect on their meaning — *Lest We Forget*.[19]

Of the seven less traditional works retained by the National Gallery, two make a subtle use of traditional Christian imagery to get their message across, although

the subject itself is not Christian. William Roberts' *The First German Gas Attack at Ypres* draws in many respects on traditional images of the Last Judgement and, in particular, on Michelangelo's rendition in Rome's Sistine Chapel.[20] The Canadians' first terrible experience of gas warfare in 1915 must have made even the hardiest soldier question the notion of an honourable and just war. The imagery of the Last Judgement is redolent with a commonly understood symbolism centred on notions of good and evil, and Heaven and Hell. Using it as a visual metaphor for gas warfare made one of the most horrific weapons of the Great War immediately comprehensible in all its ghastliness.

David Bomberg's *Sappers at Work: A Canadian Tunnelling Company* depicts Canadian sappers constructing a tunnel at St. Eloi, on the Ypres salient, in the spring of 1916.[21] The tunnels were burrowed deep under enemy lines, where large mines could be detonated to destroy their defences. It was deadly, dangerous work. The subject of this painting is not Christian, but it draws on a Christian iconography that would have been commonly understood to explain the sapper experience. The support structure in the tunnel resembles nothing so much as a veritable forest of Calvary crosses, imbued with a symbolism connected to terrible injury, sacrifice, and a painful death often suffered alone. That Bomberg would have used a Christian reference is not surprising. One of his favourite paintings was El Greco's *Christ Driving the Traders from the Temple*, which indeed was one inspiration for the first version of his Canadian composition.[22] Furthermore, in the final CWM version, a commission he found problematic, he depicted himself in the lower right of the canvas carrying a beam in the manner of Christ on the Road to Calvary.

These two paintings are among the most notable war paintings in Canada, in part, no doubt, because they were exceptional enough to be retained in the National Gallery's collection after 1971. Their perceived quality rests on their modernity, not because of any references to the Christian message; indeed, it is in the context of modern art that they are both prominently illustrated and discussed in the 1994 exhibition catalogue, *A Bitter Truth: Avant-Garde Art and the Great War.* Furthermore, the paintings' albeit brief loan history after 1962 includes a period at London, England's, public art gallery for modern art, the Tate Gallery.

Of the large paintings stored at the Canadian War Museum and the Canadian Museum of Civilization, Charles Sims's *Sacrifice* draws most explicitly on Christian imagery to make its point. The vast painting is split in half by a crucifix on which, seen from behind, hangs the dead body of Christ overlooking the corpses, the dying and the wounded half buried in the mud and swamp that constituted the Western Front. Below the Cross, the mourners, in the form of mothers, children and the elderly, both sorrow and continue their work, while above the arms of the Cross are strung the provincial coats of arms.

The theme of mourning at the foot of the Cross is also implicit in Byam Shaw's *The Flag,* where a young dead Canadian soldier, clutching his country's flag and lying between the vast paws of a sculpted metal lion (clearly drawn from those surrounding Nelson's Column at Trafalgar Square, London) is mourned by his family.[23] However, here the iconography is muddled in that the dead Canadian

himself is more reminiscent of Christ at the foot of the Cross, the familiar *pièta* figure. The work was immensely popular in the first exhibitions of the CWM paintings. Art critic Hector Charlesworth described it on 13 September 1919 in *Saturday Night:*

> . . . most effective of all, [is] Byam Shaw's classical and symbolical piece, "The Flag." Classical it is in the fullest sense; whether in the simple beauty of line or arrangement; or the manner in which the poignant facts of death, grief and sacrifice are harmonized into an expression of the mystery of Fate. Its very reticence and quietude heightens its emotional spirit.[24]

Nonetheless, its popularity was short-lived. Surviving loans records at the Canadian War Museum indicate that between 1962 and 1998 the painting was never exhibited.

The vast triptych entitled *No. 3 Canadian Stationary Hospital at Doullens* by Gerald Moira was painted from sketches the artist made at the casualty clearing station at Doullens.[25] The centre panel shows a chapel that had been turned into a receiving room for the wounded. Above the nurse who stands in the centre surrounded by wounded patients is a statue of the Virgin and Child. The caring role of the nurse is emphasized by the visually explicit link the artist exploits between her and the Virgin. The artist's choice of the chapel for his central scene, a familiar device in Renaissance and Baroque religious paintings, underlines his awareness that, through references to a commonly understood religious iconography, certain messages are more easily conveyed. In this case, the justness of the war is shown by the use of the chapel setting, and the caring role of nurses is illustrated through linking them to the image of Mary.

Until 2000, and its inclusion in the exhibition Canvas of War, this painting had never been exhibited as a complete triptych since the 1923 exhibition in Ottawa at the National Gallery of Canada. The left section was exhibited in 1984 at the Canadian War Museum as part of an exhibit focussing on women in wartime.[26]

Given that Lord Beaverbrook's plans for a war art gallery never materialized, what memorials did Canada commission? Monuments seem to have been the major means selected. The most famous of them is likely that at Vimy Ridge in France. Designed by Canadian sculptor Walter Allward as early as 1921, it incorporates the traditional religious imagery that features in the Canadian War Memorial paintings and introduces a related secular iconography personified in the statue of Canada. A figure representing sacrifice is still present, imprisoned between the two pylons representing Canada's two solitudes, but it is not Christ. Instead, the main sculpture in front of the pylons is Canada mourning her dead, while situated on the pylons are figurative carvings of the eight values she fought for, including truth, justice and honour. While these values are Christian values, they are not presented in a recognizably Christian iconographical context.

Perhaps even more secular is the St. Julien memorial of 1921, which consists of a single Canadian soldier, head bowed in mourning. Here, it is no longer necessary

to disguise the need to remember in Christian form; it can be done directly without an intermediary. A soldier can grieve fallen comrades himself: he does not need Christ to do it for him. The Vimy and St. Julien memorials demonstrate that, in public commissions at least, direct Christian reference was no longer needed for Canadians who wished to commemorate their dead. The secular figures of their country, and their soldiers, in the act of mourning proved to be enough.

The design of the interior of the Peace Tower on Parliament Hill in Ottawa confirms the growing secularization of war memorials. On 11 November 1928, the prime minister, William Lyon Mackenzie King, officially opened the Memorial Chamber in the Peace Tower. This room houses the *Book of Remembrance* recording the names of the 66,651 Canadians who lost their lives during the Great War. Here the accommodation of a traditional religious imagery with modern iconography results in an architectural space that both honours the past and looks forward to the future. The stained glass, for example, hints at a traditional church environment, but its decorative programme is modern, and its imagery often secular. The crucified Christ, for example, appears only as an image on a sword in one section of glass. While some of the iconography supports the wartime myth of noble sacrifice, much of it also points to a rosier future for Canada, with its burgeoning resource-based economy.[27] The state message of progress and new prosperity is made using the tools and iconographic format of the church.

The National War Memorial is another case in point. Discussions regarding a suitable memorial had begun as early as 1920, but the finalist was not announced until 1926. The winner, Vernon March, designed a memorial in which seventeen military figures move through a granite arch surmounted by allegorical sculptures representing Peace and Freedom At its unveiling in 1939, King George VI stated that "it revealed the soul of the nation". In referring to the two allegorical figures, he said, "Without freedom there can be no enduring peace, and without peace no enduring freedom".[28] In a secular society, sacrifice, the noble cause, the just war, were expressions from the past. But visually the memorial harked back to those times: Peace and Freedom bear the wings of angels, and there is more than a hint of the Road to Calvary in the figures below the arch. The Christian memorial function had been highjacked by the state.

The war memorial art gallery Lord Beaverbrook had commissioned, and the paintings that were to hang in it, do not make the leap forward to Canada's bright future. All the works commemorate the past. None even hints at a time in which Canada — the newly prosperous nation — will be triumphant. For politicians such as Prime Minister Mackenzie King, this was a message that could not be denied, particularly given the domestic difficulties that followed the 1917 conscription crisis, and in light of the nation's wartime debts. Nonetheless, if the evidence of the public memorial commissions is valid, it was recognized that along with celebrating the country's achievements and future, there was also a need to allow for a more traditional memorial element. The achievement of all these post-war memorials is that they both point to the traditional past and welcome the future. They also confirm that commemorating the First World War was now a matter of public policy.

In terms of the debates centering on modernism and traditionalism, and whether or not there was a religious revival, the evidence of these commissions suggests that in terms of both arguments there had been a process of accommodation and adaptation, rather than outright change. While the twentieth century continued to see a decline in religious commitment, the ceremonies associated with religious practice continued to be important. The visual culture associated with religion continued to be an effective bearer of messages, as Canada's war memorials confirm. So, too, do they confirm that there was room for both a traditional and a more modern approach to commemoration. What is interesting, however, is that this process of accommodation and adaptation, as far as war memorials are concerned, has been government-led. Public funds paid for the Vimy Ridge and St. Julien memorials, the National War Memorial and the Peace Tower. For all Lord Beaverbrook's efforts, neither the Government of Canada, nor any private individual was prepared to pay for his war memorial art gallery. Certainly by 1921, its art and its message was not one the government wanted to support, for it was not Canada's.

About the Author

Laura Brandon has been the curator of War Art at the Canadian War Museum since 1992. She recently curated the exhibition *Canvas of War* and is the co-author of the book of the same name. She has been writing about Canadian art and war art since 1977 and, since 1982, has curated a number of exhibitions on both subjects for several institutions. She is a sessional lecturer in Canadian history at Carleton University and a Fellow of the Royal Society of Arts. She is currently completing a PhD in Canadian history at Carleton University.

Endnotes

1. See, for example, Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); and Jonathan Vance, *Death So Noble: Memory, Meaning, and the First World War* (Vancouver: UBC Press, 1997).
2. Vance, 266–67.
3. In terms of the crisis of faith during the First World War, see, for example, David B. Marshall, *Secularizing the Faith: Canadian Protestant Clergy and the Crisis of Belief, 1850–1940* (Toronto: University of Toronto Press, 1992),157–80. For an alternative view, see Michael Gauvreau, *The Evangelical Century: College and Creed in English Canada from the Great Revival to the Great Depression* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991), 259–65.
4. Charles Sims, *Sacrifice*, oil on canvas, 415.2 x 409 cm, Canadian War Museum (8802)
5. Marshall, 163.
6. Peter Paret, *Imagined Battles: Reflections of War in European Art* (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1997).
7. *Ibid.*, 13.
8. Winter, 5.
9. Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Toronto: Lester and Orpen Dennys, 1989).
10. Donald Wright, "Myth, Memory, Meaning", *Literary Review of Canada*, December 1998, 25–27.
11. *Ibid.*, 26.
12. See, for example, Lord Beaverbrook to Sir Edmund Walker, 14 December 1917, National Gallery of Canada Archives, Canadian War Art, 5.41 C, Canadian War Memorials (General), File 1; and Richard

Cork, *A Bitter Truth: Avant-Garde Art and the Great War* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 229.

13. For an account of the building, see Laura Brandon, "The Canadian War Memorial that Never Was", *Canadian Military History*, vol. 7, no. 4 (Autumn 1998), 45–54.
14. For an account of the transfer, see Laura Brandon, "A Unique and Important Asset?: The Transfer of the War Art Collections from the National Gallery of Canada to the Canadian War Museum", *Material History Review*, no. 42 (Fall 1995), 67–74.
15. James Kerr-Lawson, *The Cloth Hall, Ypres*, c. 1919, oil on canvas, 276.8 x 363.2 cm, Canadian War Museum (8352); *Arras, the Dead City*, c. 1919, oil on canvas, 276.8 x 368.3 cm, Canadian War Museum (8353).
16. Clare Atwood, *On Leave*, c. 1918, oil on canvas, 305.2 x 365.7 cm, Canadian War Museum (8019).
17. Sir George Clausen, *Returning to the Reconquered Land*, 1919, oil on canvas, 391.2 x 270.7 cm, Canadian War Museum (8135).
18. See, for example, "Prefer Murals to Portraits of Senators", *Toronto Telegram*, 10 November 1943; and "Report of the Special Senate Committee on the Clerestory of the Senate Chamber", *Senate Debates*, 8 June 1977, 852–61.
19. Programme for *War Paintings Rededication Ceremony*, Senate Chamber, Ottawa, Tuesday, November 3, 1998, Canadian War Museum Curatorial Files.
20. William Roberts, *The First German Gas Attack at Ypres*, 1918, oil on canvas, 304.8 x 365.8 cm, National Gallery of Canada (8729).
21. David Bomberg, *Sappers at Work: A Canadian Tunnelling Company (Second Version)*, 1919, oil on canvas, 305 x 244 cm, National Gallery of Canada (8108).
22. Cork, 229.
23. John Byam Lister Shaw, *The Flag*, oil on canvas, 198 x 365.5 cm, Canadian War Museum (8796).
24. Hector Charlesworth, "Reflections", *Saturday Night*, 13 September 1919, 2.
25. Gerald Edward Moira, *No. 3 Canadian Stationary Hospital at Doullens*, oil on canvas, 304.8 x 770.6 cm, Canadian War Museum (8555, 8556, 8557).
26. Canvas of War: Masterpieces from the Canadian War Museum, Canadian Museum of Civilization, 11 February 2000 – 7 January 2001. Women at War, Canadian War Museum, 10 May 1984 – 12 September 1987.
27. Shirley Ann Brown, "Remembrance: Stained-glass Windows in Ottawa's Peace Tower Are Innovative", *Rotunda*, Summer 1998, 12–17.
28. Jonathan Vance, "The Great Response: Canada's Long Struggle to Honour the Dead of the Great War", *The Beaver*, vol. 76, no. 5 (October–November, 1996), 28–32.

Part Two

Reports and Surveys

La croix monumentale au Canada Français

by Paul Carpentier

Le symbole de la croix s'est inscrit dans le paysage mental de toutes les civilisations, sous une forme ou une autre, depuis les débuts de la préhistoire, et s'est manifesté de façon sporadique, mais sans interruption, jusqu'à l'aube de ce deuxième millénaire de notre calendrier moderne.

Au Canada français, la croix monumentale s'est inscrite dans le paysage bâti depuis les premiers contacts des découvreurs avec le continent. En effet, Jacques Cartier prenait possession du nouveau monde au nom du roi en érigeant, dans la baie de Gaspé, une croix portant les armoiries de la France. Au cours des cinq siècles suivants, des milliers de croix seront placées le long des routes, sur des promontoires et en tout autre lieu.

En 1971, un projet de recensement et d'étude de la symbolique des croix de chemin sur le territoire québécois était entériné par la direction du Musée national de l'Homme (aujourd'hui le Musée canadien des civilisations) sous l'égide du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle alors sous la responsabilité de M[me] Carmen Roy.

Cinq missions sur le terrain, réparties sur six ans et exécutées par moi-même, ainsi que quelques missions exécutées par des collègues ethnologues rattachés à l'Université Laval, ont permis de couvrir la totalité du territoire à l'exception du Nouveau-Québec. Entre 1971 et 1976, ces missions d'enquête ont permis de dresser l'inventaire des 2 695 croix monumentales dressées au Québec. Dans le cadre de la portion que j'ai constituée moi-même de cet inventaire (71 %), j'ai tenu une série d'entrevues auprès des résidants du voisinage immédiat de chaque croix afin de recueillir des données sur l'historique, l'usage rituel et la symbolique de ces monuments.

Toutes les informations cumulées au cours de cette vaste enquête ont été constituées en fonds d'archives dont l'original est déposé en partie à l'Université Laval et en

partie au Musée canadien des civilisations. Un certain nombre d'études ont été faites à partir de ces fonds et ont résulté en des publications ou en actions de préservation prises par des agences provinciales responsables de la sauvegarde du patrimoine culturel québécois. La plupart de ces études ont été exécutées sous la supervision du professeur Jean Simard, rattaché au département d'histoire de l'Université Laval. C'est sous la direction de ce dernier que j'ai élaboré une analyse portant sur l'historique, l'aspect formel, la symbolique et la fonction rituelle des croix de chemin au Québec, dans le cadre de l'exercice académique qu'est la thèse doctorale. Ce travail a été publié par le Musée national de l'Homme dans sa collection Mercure (n° 39) en 1981.

En guise contribution à cet ouvrage collectif faisant état des recherches sur différents aspects du comportement religieux et soulignant deux mille ans de chrétienté, je propose de présenter un condensé de cette étude et de rappeler l'essentiel des conclusions que nous avons tirées à la suite de l'analyse des données recueillies.

La symbolique

La figure de la croix se range, au même titre que le cercle, la spirale et le triangle, parmi les premiers symboles tracés par l'être humain. Dans la multitude des hypothèses qui ont été avancées pour expliquer l'origine de ce signe, c'est le travail de Mackenzie (*The Migration of Symbols*, N.Y., 1926, pp. 14-30) qui est le plus convaincant. D'après lui, au tout début de l'humanité, le chasseur primitif dirigeait ses déplacements sur ceux de ses proies, sans se soucier d'identifier les directions. La civilisation était déjà avancée lorsque l'humain distingua sa gauche de sa droite. Et c'est encore plus tard, en établissant une relation entre cette découverte et le mouvement des astres qu'il acquit la notion des points cardinaux. La figure de la croix serait née pendant la genèse de ce double concept.

Donc, au tout début de son apparition, la croix aurait été simplement un signe de direction symbolisant la situation de l'humain, soit dans son environnement immédiat, soit dans l'ensemble de l'univers connu, l'individu étant le point où se croisent les deux traits formant la croix, les quatre bras de cette croix se dirigeant vers les points cardinaux.

La simplicité de cette interprétation est nécessaire pour expliquer une autre caractéristique du signe : non seulement est-il très ancien, mais il est universel. On retrouve la croix sur tous les continents et à toutes les époques. Aussi faut-il que cette figure procède d'une logique élémentaire. Il paraît peu probable en effet qu'elle ait pu atteindre une telle universalité par la seule diffusion, par les seuls contacts humains.

Pendant les époques historiques, la croix, quelle que soit sa forme, est un symbole de vie : la vie en puissance (croix grecque, ou *crux quadrata*, et croix dite de saint André, ou *crux decussata*, qui est le symbole du dieu de la pluie chez les Aztèques, du vent doux, pluvieux, sec ou froid chez les Amérindiens du Nord, des quatre fleuves sacrés du paradis terrestre chez les Chinois, les Hindous et les Scandinaves); la vie active (croix gammée, ou *crux gammata*, qui est le symbole du soleil, et la croix en

tau, ou *crux commissa*, qui est le symbole de l'arbre de vie au Mexique); la vie future (croix ansée, ou *crux ansata*, qui est le symbole de l'haleine soufflée dans les narines du mort égyptien pour lui donner la vie de l'au-delà).

Ce n'est qu'en des temps relativement modernes (du V[e] siècle avant J.-C. au IV[e] siècle après J.-C.) et sur un territoire assez restreint (le bassin méditerranéen) que la croix devint un instrument de supplice et, par voie de conséquence, un symbole de mort. Ce mode d'exécution est dérivé du pal. L'instrument de torture a pris des formes diverses (croix grecque, croix en tau ou croix de saint André), mais c'est définitivement la croix latine, ou *crux immissa*, qui s'est imposée comme symbole chrétien à partir du règne de Constantin au IV[e] siècle et qui a dominé jusqu'à ce jour. Et c'est la forme de croix latine que prendront les croix monumentales érigées au Canada.

L'historique

Ce sont les Vikings qui ont vraisemblablement érigé la première croix sur le continent américain, vers 1006, sur le tombeau de Thorvald, mort lors d'une altercation armée avec les Autochtones du lieu que ces explorateurs avaient nommé Vinland.

Au XVI[e] siècle, Jacques Cartier plante cinq croix lors de ses expéditions de 1534 (à Lobster Bay, sur la basse Côte-Nord, et dans la baie de Gaspé) et de 1535 (dans la baie Pashashibou, sur la basse Côte-Nord, sur l'île Saint-Quentin, à Trois-Rivières, et à l'embouchure de la rivière Saint-Charles, à Québec). Elles sont des signes de prise de possession du territoire découvert et exploré, et elles servent de marques pour la navigation.

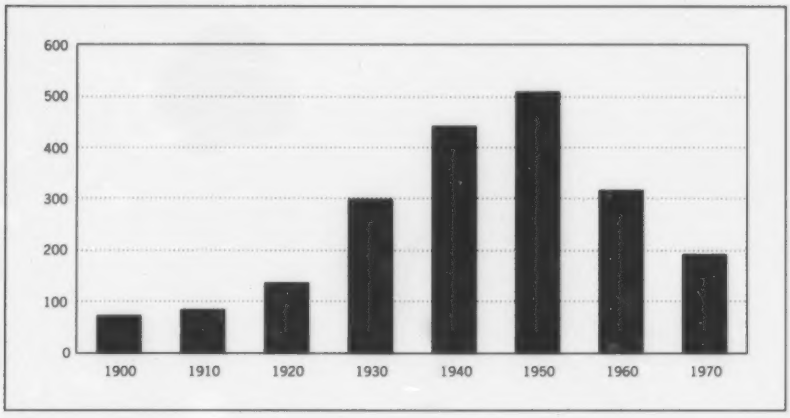
Le XVII[e] siècle fut caractérisé par les établissements coloniaux et l'exploration du continent. Les récits de voyages et relations font mention de 60 croix érigées en Acadie, dans le royaume du Saguenay, à Québec, sur le pourtour des Grands Lacs, et en Louisiane.

Le siècle suivant est dominé par les hostilités entre les Anglais et les Français. Les explorations sont moins nombreuses et on ne trouve que 14 mentions de croix plantées dans la périphérie des territoires visités précédemment. C'est aussi au cours de cette période que se développe l'embryon d'un réseau routier et que Pehr Kalm nous fournit la première description d'une croix de chemin comme telle dans son *Voyage au Canada en 1749*.

Le XIX[e] siècle nous a laissé une plus grande quantité de documents qui font mention de plus de 120 croix monumentales érigées en territoire québécois.

Enfin, si on regroupe par décennies les érections de croix au cours du XX[e] siècle, on constate que le phénomène a pris constamment de l'ampleur pendant la première moitié de ce siècle, pour culminer au cours des années 1950, qu'il a décliné encore plus rapidement qu'il n'avait crû pendant les années 1960 et 1970 et a disparu à peu près complètement à la fin du siècle.

Érections de croix au XX[e] siècle



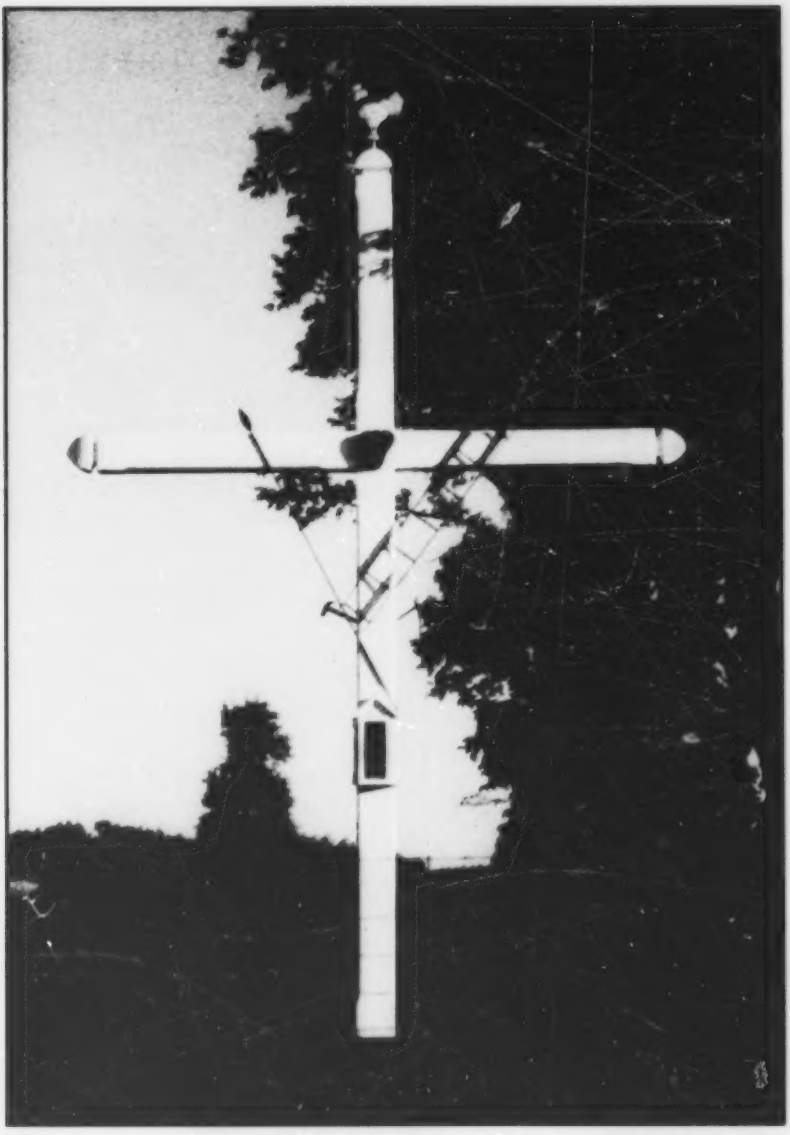
Motifs d'érection: typologie

La croix monumentale n'est qu'une manifestation de la religion populaire parmi une multitude d'autres. On l'érige comme manifestation de sa relation avec l'être divin; on y retourne, seul ou en groupe, pour s'y livrer à des rituels à caractère religieux.

Voyons d'abord les motifs qui poussent les Québécois à construire et à ériger des croix monumentales.

Si l'on soustrait de l'ensemble du corpus celles dont on a oublié les raisons ayant présidé à leur naissance et celles qui ont été plantées pour remplacer une ancienne croix qui était sur les lieux, la catégorie qui domine est celle de la **commémoration**. Ces croix sont de véritables monuments puisqu'elles sont destinées à perpétuer le souvenir de certains événements, de certaines personnes, ou à marquer un lieu dont le caractère sacré a une signification particulière. La très grande majorité de ces croix ont été érigées par des organismes publics, religieux ou civils. Ce dernier détail nous révèle deux faits importants en ce qui a trait à la tradition des croix monumentales au Canada français : d'abord, il y a eu continuité de la part des gens occupant des postes de commande, pendant quatre siècles, dans la coutume de se servir de ce symbole pour imprimer une marque publique perpétuant un souvenir important pour la communauté; ensuite, c'est là un signe évident que toutes les couches de la société ont participé à cette tradition, même celles qui prétendaient s'être élevées au-dessus du peuple.

Un très petit nombre de croix monumentales ont été plantées pour souligner un événement familial, et la plupart sont des monuments mortuaires indiquant l'endroit où un membre de la famille est mort, loin de son domicile, dans un accident de la route ou par noyade. Quelques-unes sont des monuments construits par la descendance d'une famille à la gloire de ses ancêtres. Finalement une seule commémore le départ d'un prêtre pour les missions.



Croix « ex-voto » chez Rosaire Dumoulin à Saint-Eustache. Érigée pour obtenir une guérison.

Archives du Musée canadien des civilisations, S 76-2888

Presque la moitié des sujets commémorés ainsi relèvent de l'histoire locale, comme la fondation d'une paroisse, la prédication d'une retraite paroissiale, l'emplacement de la première chapelle construite par les colons de l'endroit, le lieu où a été célébrée la première messe, l'ordination d'un homme de la communauté villageoise, l'endroit où un missionnaire a érigé la première croix de la région, ou le site d'un ancien cimetière.

Quelques faits de l'histoire nationale ont été marqués par l'érection de croix. C'est le cas de la croix du Mont-Royal (1643), celle de la bataille du Long-Sault par Dollard des Ormeaux (1660), celle de la seconde bataille de Laprairie (1691), celle de la

mort de Cadieux (1709). Le moment historique se prêtant le mieux à ce type de monument est sans contredit le quatrième centenaire de l'érection d'une croix par Cartier dans la baie de Gaspé. Un grand nombre de croix furent érigées en 1934, et 13 d'entre elles subsistaient encore entre 1971 et 1976. Deux croix rappellent le Congrès eucharistique national de 1938 et deux autres le Congrès national des vocations de 1949.

Quatre événements internationaux ont été ainsi perpétués, dont trois sont d'ordre religieux : le Jubilée de la Rédemption (1934), les deux grandes guerres, l'Année sainte (1950) et l'Année mariale (1954).

Avec les croix **votives**, qui constituent le deuxième groupe le plus important du corpus, nous entrons dans le vif du comportement populaire de cette tradition.

Ces croix sont liées à une demande de faveur adressée à Dieu ou elles sont liées à un remerciement à ce même Dieu à la suite de l'obtention d'une faveur. Dans les deux cas, l'importance de la faveur désirée ou obtenue est si grande aux yeux de l'initiateur du geste qu'une manifestation matérielle se devait de renforcer la prière mentale ou orale. L'analyse de chacun des 281 cas de croix votives soulève le voile sur une caractéristique intéressante du comportement religieux populaire du Québec d'avant la Révolution tranquille. Ce comportement s'est modelé à partir d'un enseignement reçu à l'école et à l'église. Dans les deux cas, l'Ancien Testament tenait une place aussi grande que le Nouveau. L'idée de la divinité emprunte grandement à la personnalité du Yahvé de la Genèse, cet être irascible qui punit de façon exemplaire en manipulant les éléments sous forme de fléaux, et à qui des autels de propitiation sont élevés pour prévenir un cataclysme ou pour le remercier d'y avoir échappé. Les croix monumentales appartenant à ce type sont les nouveaux autels de propitiation sur lesquels on demande la santé, le bien-être social ou la productivité du sol cultivé. Ce sont aussi les autels où l'on offre les remerciements quand ces préoccupations sont satisfaites.

L'utilisation de la croix comme symbole de **prise de possession** est l'une des premières enregistrées dans l'histoire du continent depuis l'occupation européenne. Il s'agit là d'un geste qui s'est perpétué tout au long de l'existence de cette tradition des croix monumentales.

Après la grande ère des explorations, ce fut celle de la colonisation. Cette dernière perdurera jusqu'au XX^{e} siècle, la population envahissant d'abord les rives du Saint-Laurent, puis s'enhardissant le long de ses confluents pour s'y établir. Les trois dernières grandes régions à être peuplées étant le Saguenay-Lac-Saint-Jean et l'Outaouais au début du XIX^{e} siècle, et l'Abitibi-Témiscamingue au début du XX^{e} siècle. Chaque nouveau pionnier répétait le geste de prise de possession du nouveau territoire occupé en érigeant une croix monumentale. Ce même geste fut ensuite répété quand une paroisse s'agrandissait par l'ajout d'un nouveau rang ou pour marquer la frontière entre deux paroisses dont l'occupation humaine avait atteint les limites respectives.

Il y a aussi des cas où la croix a été utilisée pour « baptiser » un endroit. On a en effet érigé des croix monumentales pour souligner l'attribution d'un toponyme. Il

Croix de « prise de possession » chez M. Tremblay à Duhamel. Érigée pour marquer le lieu où devait être construite la première église.

Archives du Musée canadien des civilisations, S 76-2963

y a un cas exceptionnel et digne de mention à ce sujet. En 1892, le curé de Gentilly fit construire et ériger quatorze croix qu'il bénit en grandes pompes tout en leur donnant le nouveau nom d'un saint sous le patronage duquel il voulait placer chacun des rangs de sa paroisse.

Dans le même ordre d'idées qu'est la prise de possession, on a utilisé la plantation d'une croix monumentale pour marquer le lieu où devait être construite l'église d'une nouvelle paroisse. Peu de ces croix ont subsisté puisque les travaux de construction les faisaient disparaître peu après leur érection.

La croix étant un symbole sacré par excellence au sein de la communauté chrétienne, il n'est donc pas surprenant que le peuple lui ait attribué la fonction de **talisman**, lui prêtant des vertus magiques et un pouvoir automatique de protection.

Avec ce type de croix, nous quittons le comportement religieux pour entrer dans la superstition. Ici, c'est l'objet lui-même qui agit. La croix n'est plus un instrument de communication avec la divinité, mais un talisman qui, par sa simple présence, éloignera les fléaux du lieu où elle est plantée. Ce que l'on veut conjurer ainsi, ce sont le feu, les épidémies d'insectes granivores, le tonnerre, la sécheresse, le gel, la grêle, les tornades et les inondations. D'ailleurs, la très grande majorité d'entre elles ont pour but de protéger le lopin de terre arable sur lequel elles sont placées. Les autres sont érigées près de maisons dont on veut protéger les habitants des sorts, de la maladie ou de la mort.

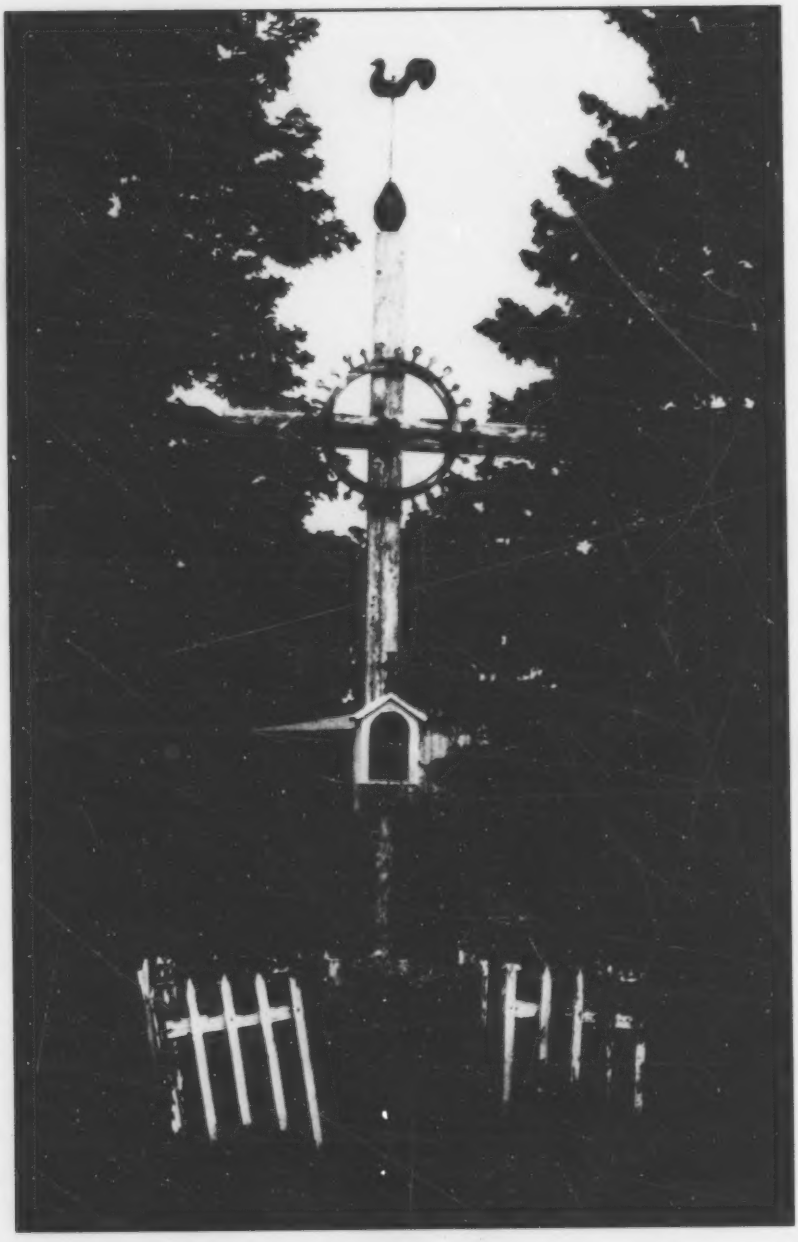
Les croix talismaniques sont très peu nombreuses, témoignant du fait que le comportement religieux domine la superstition dans la culture des Canadiens français.

Il y a enfin un certain nombre de croix monumentales (un peu plus de 200), dont le motif d'érection n'entre dans aucun des quatre grands motifs identifiés dans notre typologie. La plupart d'entre elles sont des manifestations publiques de la foi de religieux (prêtres, religieux, religieuses) ou de mouvements ayant une affiliation avec la religion (Jeunesse agricole catholique, Jeunesse ouvrière agricole, Ligue ouvrière catholique, Ligue du Sacré-Cœur, Union catholique des cultivateurs). Elles sont aussi le résultat d'un mimétisme qui leur confère le caractère d'icône culturelle, ornant les abords d'une habitation au même titre que la fleur de lis, le coq ou la feuille d'érable.

Les rituels

Le premier rituel exécuté à une croix monumentale a lieu lors de son érection, et c'est celui de sa consécration. Généralement, cette cérémonie est présidée par le prêtre du lieu qui fait la bénédiction de la croix et consacre le terrain sur lequel elle est érigée. Il est d'ailleurs fréquent de voir une clôture d'un mètre cinquante sur un mètre cinquante délimitant cette partie de terre consacrée autour du pied de la croix.

Les pratiques religieuses auxquelles se livrent les gens au pied d'une croix monumentale sont presque toujours limitées à ces croix qui ne sont pas érigées par un



Croix « talisman » chez Georges Lenty à Mascouche. Les gens de l'endroit y faisaient des neuvaines pour conjurer pluie, sauterelles ou sécheresse.

Archives du Musée canadien des civilisations, S 76-2861

organisme officiel (les croix commémoratives, et celles qui n'entrent pas dans les trois autres types identifiés). Ces pratiques sont de trois ordres. Il y a les prières cycliques, les rites de conjurations et les demandes de faveurs.

Les prières cycliques s'articulent autour d'un calendrier religieux fort chargé dans le Canada français traditionnel. Il est évident que les rigueurs du climat n'ont pas favorisé de rassemblements extérieurs entre le début de novembre et la fin d'avril,

toute manifestation religieuse exigée par le calendrier pendant cette période se faisant à l'église ou à la maison. Cependant, dès le mois de mai, commence le cycle des rassemblements aux croix de chemin avec la procession des Rogations pour attirer sur les champs les bénédictions du ciel et le mois de Marie. Le mois de Marie coïncide en effet avec la période des semences, et la récitation du chapelet souvent présidée par l'institutrice de l'école du rang où se trouve la croix, est suivie par des prières spéciales au cours des jours qui précèdent et suivent les semences.

Juin est la période critique pour le succès d'une récolte, les jeunes plants étant encore fragiles et à la merci des insectes ou de la température. C'est aussi le mois où se déroule la procession de la Fête-Dieu. La croix de chemin sert très souvent de reposoir lors de cette procession. C'est aussi le mois pendant lequel ceux et celles qui vouent une dévotion au Sacré-Cœur se livrent à leurs exercices et prières, soit à l'église soit à la croix de chemin.

Le mois suivant, pendant lequel les récoltes atteignent leur maturité, est le mois dédié à sainte Anne, qui est l'objet de dévotions tout le long des rives du Saint-Laurent et dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean où on exprime sa ferveur au pied de la croix de chemin.

On se rassemble aussi occasionnellement à la croix pour célébrer un saint ou une sainte pour qui les gens d'un lieu précis ont une dévotion particulière ou pour faire la prière du soir par beau temps. De même, il y a des rassemblements ponctuels de gens récitant des prières pour faire des demandes précises à leur Dieu quand des événements dépassent leur entendement.

Outre ces rites associés au calendrier liturgique, il y a tout un éventail de rituels de conjurations destinés à contrer les différentes menaces aux récoltes, comme les insectes, le feu et les caprices du temps. Certaines de ces conjurations, faites par des prêtres, ont pris un caractère spectaculaire et sont restées marquées dans l'imagination populaire. Ainsi, à la croix de Joseph Soucy, à Saint-Bruno-de-Kamouraska, le curé du lieu arrêtait un feu en le circonscrivant de médailles, à la croix de Léo Lépine, à Sainte-Émélie-de-l'Énergie, le curé chassait les chenilles avec son goupillon, ces dernières avançant devant lui pour aller se noyer dans la rivière, et à la croix de Lionel Corbeil, à Saint-Antoine de Terrebonne, le curé faisait sécher les sauterelles sur place en les aspergeant d'eau bénite.

Enfin, la croix de chemin a une telle importance dans la vie quotidienne des gens que sa disparition n'est pas sans être entourée de ses rituels propres. La croix ayant un caractère sacré, on ne peut en disposer comme on le fait d'autres outils ou constructions. Outre la laisser pourrir sur place, il n'y a que deux façons admises : l'incinération ou l'inhumation. La jeter aux rebuts serait considéré comme une profanation. Souvent, on conservera un morceau de cette vieille croix pour l'insérer dans une nouvelle, qui la remplacera.

La forme et l'ornementation

D'abord et avant tout un objet de culte, la croix est aussi très présente dans l'art. Au moment où la croix est entrée dans l'art savant, elle était depuis longtemps un thème des arts non savants. Elle était présente dans l'art préhistorique et n'est jamais disparue des arts populaires ou naïfs. L'art savant lui a donné un traitement où le symbolisme élémentaire a dû voisiner avec une émotivité qui a multiplié les symboles en les enrobant d'hermétisme. Certains de ces symboles ont trouvé un écho dans le peuple qui les a repris en les interprétant à sa façon, fermant ainsi la boucle.

À eux seuls, le pal (ou hampe) et la fasce (ou bras) forment la croix latine. Cependant, les croix de chemin sont rarement réduites à ces deux éléments. Toute une panoplie d'ornementations s'y ajoute.

Il y a d'abord les éléments de structure que sont l'édicule, le socle, des renforts à la base, ou une clôture. Les trois premiers ont pour fonction première d'assurer une plus grande longévité à ce type de monument, généralement fait de bois, donc, soumis à la putréfaction. Le dernier sert à délimiter le terrain consacré autour de la croix et à le protéger de la profanation des bêtes domestiques. La peinture que l'on applique sur la croix a aussi pour but premier de la protéger contre les intempéries et de prolonger la survie du matériau ligneux. Et dans plus des deux tiers des cas, on a choisi le noir ou le blanc.

Plus de 74 % des croix ont une décoration à l'extrémité supérieure du pal et aux extrémités de la fasce. En plus d'être très fréquentes, ces décorations sont très diverses puisque nous en avons répertorié 514 variantes.

La décoration de l'axe est un peu plus rare (30 % des croix en ont), mais elle est proportionnellement encore plus variée puisque l'on y retrouve 637 variantes.

Plus rares encore sont les ornementations sur le pal et la fasce (moins de 9 %). Presque toutes les croix ainsi décorées sont en métal, matériau avec lequel s'expriment les artisans du fer forgé.

La caractéristique la plus intéressante à ce chapitre est définitivement le fait qu'avec l'ornementation associée aux croix de chemin, le peuple érigeait dans son environnement quotidien une véritable version illustrée de la Passion du Christ. La moitié des croix répertoriées comportent des éléments de la passion dans leur décor. Contrairement aux autres textes évangéliques lus une seule fois pendant l'année liturgique, le récit de la passion est lu quatre fois pendant la semaine sainte. Et c'est une semaine pendant laquelle la participation aux cérémonies religieuses est très grande à cause de son importance dans le calendrier, et aussi parce que les agriculteurs ont plus de temps libre pendant cette saison morte.

Il y a d'abord les personnages. En plus de Jésus, qui est le personnage central, on retrouve, en ordre de fréquence, sa mère Marie, son disciple préféré Jean, la pécheresse repentie Madeleine, les anges qui sont présents au début du drame dans le jardin des oliviers ainsi qu'à son dénouement le matin de la résurrection, les deux larrons qui meurent à ses côtés, Véronique la spectatrice qui a pris pitié

de son sort et lui a essuyé le visage, le porte-lance romain qui lui a percé le cœur, une sainte femme et son pot de myrrhe, qui participe à son ensevelissement, et le Père éternel à qui Jésus sacrifie sa vie.

Puis il y a les instruments de la passion dont la plupart sont tirés directement des textes entendus de façon répétitive pendant les cérémonies de la semaine sainte, et d'autres qui sont sortis de l'imagination fertile des artisans. Plutôt que de les présenter dans l'ordre de fréquence, nous suivrons l'ordre chronologique de la « Passion selon le saint peuple ».

Le premier acte se déroule à Gethsémani : « Père, disait-il, si tu veux bien, écarte de moi cette coupe » (Luc 22,42). Ce moment est symbolisé sur les croix de chemin par la présence de raisins, d'un calice, d'un ciboire et de l'hostie.

Après avoir prié, Jésus alla réveiller ses disciples et « Judas donc, qui avait pris la cohorte ainsi que des gardes fournis par les grands prêtres et les Pharisiens, vint là avec des lanternes, des torches et des armes » (Jean 18,3). Présente fréquemment au début du siècle sur les croix de chemin, la lanterne avait presque complètement disparu de l'ornementation au cours des années 1970 puisque nous n'en avons répertorié que trois. Cependant, il y a une dizaine de croix sur lesquelles on retrouve une paire de chandeliers.

« Alors Simon-Pierre, qui avait un glaive, le tira en frappant le serviteur du grand prêtre et lui coupa l'oreille droite » (Jean 18,10). Neuf croix de chemin sont décorées soit d'une épée, soit d'un coutelas.

Au deuxième acte, c'est le procès de Jésus. « Alors il se mit à lancer des imprécations et à jurer : "Je ne connais pas cet homme." Et aussitôt le coq chanta. Pierre se souvint alors de la parole que Jésus avait dite : "Avant que le coq ait chanté, tu m'auras renié trois fois", et, s'en allant dehors, il versa des larmes amères » (Matt. 26,74-75). Nous avons enregistré 89 coqs surmontant les croix de chemin, et dans 97 autres cas, on nous a mentionné que la croix était ornée d'un coq, mais que ce dernier avait été volé par des trafiquants d'antiquités. Même si la majorité des gens reconnaissent le coq comme symbole du reniement, il s'en est trouvé pour nous dire que le coq était l'agent de la résurrection, son cri ayant prévenu le Christ au tombeau que le jour était levé.

Devant le Sanhédrin, c'est le premier interrogatoire. « Alors, ils lui crachèrent à la figure et le souffletèrent » (Matt. 26,27). La prudence est de mise quand on voit des mains sur une croix. Vingt-sept croix en portent, mais toutes ne sont pas des mains du soufflet. Quand la croix montre une paire de mains, une à chaque extrémité de la fasce, ce sont les mains du Christ en croix. De même, si une seule main est trouée d'une plaie en son milieu, c'est la main du Christ ressuscité. Aussi, faut-il réduire à 20 le nombre de mains du soufflet.

Jésus est ensuite conduit chez Pilate. « C'est alors que Pilate fit prendre Jésus pour le faire flageller » (Jean 19,1). Il n'y a que deux fouets et deux colonnes de la flagellation dans le corpus des croix de chemin.

Flagellé, Jésus est déguisé en roi, puisque le motif de son exécution sera d'avoir prétendu être roi.

« Jésus sortit donc, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre » (Jean, 19,5). Presque toutes les 91 couronnes d'épines encore placées sur les croix de chemin sont fixées à l'axe. Seulement quatre sont placées juste au-dessus de l'axe, là où serait la tête du crucifié, et trois autres sont gravées sur le socle, comme si on les y avait déposées après avoir descendu le corps de la croix.

Au troisième acte, la sentence prononcée, Jésus est chargé de sa croix. Nous avons répertorié six haches et une égoïne sur les croix de chemin. Interrogés sur la signification de ces outils, puisqu'ils ne sont pas mentionnés dans les textes évangéliques, les gens nous ont répondu que c'étaient les outils ayant servi à la fabrication de la croix. D'autre part, la croix est à ce point l'élément ultime de la passion qu'on la retrouve superposée sur 151 croix de chemin.

« Ils le menèrent au lieu dit Golgotha, ce qui se traduit lieu du Crâne » (Marc 15,22). Le socle de la croix de chemin symbolise cette colline située au nord-ouest de Jérusalem, où Jésus fut crucifié. Près de 95 % des croix de chemin sont placées sur un tel socle, mais la symbolique de ce dernier est la plupart du temps devenue inconsciente.

Partant de la traduction du mot Golgotha, on a prétendu que c'était l'endroit où reposaient les restes du premier homme. On alla plus loin en faisant sortir du sol le crâne d'Adam au moment où la terre s'entrouvrit à la mort du Christ. Un seul sculpteur a utilisé ce symbole sur sa croix de chemin. Il s'agit d'Harmonie Bourgault, de Saint-Pamphile de l'Islet. Pour sa part, Pierre Brisson a traité le sujet avec originalité en plaçant un serpent autour de la colonne de la flagellation posée près de la croix.

Quatrième acte, « Puis ils le crucifient et ils se partagent ses vêtements, en tirant au sort à qui aurait quelque chose » (Marc 15,24). Une discussion interminable dure sur la façon dont Jésus fut attaché à sa croix. La majorité des protagonistes assument que l'on a utilisé des clous, mais certains optent pour trois alors que les autres affirment qu'il y en avait quatre. Il semble que ces derniers n'ont pas la faveur populaire puisque seulement sept des 196 croix ornées de clous en ont quatre, toutes les autres en ont trois.

Il va de soi que si l'on présume que Jésus fut attaché à sa croix avec des clous, le marteau se range parmi les instruments de la passion. Il n'y a pas moins de 256 croix de chemin ornées du marteau.

Un autre élément absent des récits évangéliques, et objet de vives discussions entre les historiens, est le *suppedanum*, ce petit support de bois sous les pieds du crucifié. Il est présent sur 23 croix de chemin. Tous les calvaires ont un corpus monté sur un *suppedanum*.

Rien dans les textes évangéliques ne nous dit si Jésus était nu ou non sur sa croix. Toutefois, une légende étiologique nous laisse croire que la mère de Jésus aurait utilisé son voile de tête, se découvrant pour cacher le sexe de son fils. Cette bande

de tissu est connue sous le nom de *perizonium*. Il va sans dire que le corpus des calvaires porte toujours le *perizonium*. On ne le retrouve qu'une seule fois isolé, et il fait partie d'un *Arma Christi* très élaboré sur une croix de Cap-Saint-Ignace, dans Montmagny. Ce même *Arma Christi* comporte trois dés, objets utilisés à partir du XVI[e] siècle pour symboliser le tirage au sort des vêtements. Deux autres croix sont ornées du gobelet dont on se sert pour brasser les dés.

« Il y avait également une inscription au-dessus de lui: "C'est le roi des Juifs" » (Luc 23,38). Ce détail a pris une grande importance dans l'esprit populaire. Cet écriteau, appelé le *titulus* dans l'*Arma Christi*, est en effet l'élément de la passion le plus souvent présent sur la croix de chemin après le socle. Une autre inscription relève d'une symbolique beaucoup plus subtile. Comme les tables de la loi données à Moïse symbolisaient l'enseignement de Yahvé et son alliance avec le peuple choisi, la mort par crucifixion symbolisera l'enseignement de Jésus venu établir une nouvelle alliance. Cette dualité est exprimée deux fois par la présence des tables de la loi sur des croix de chemin.

« Il y avait là un vase plein de vinaigre. On imbiba de vinaigre une éponge qu'on fixa autour d'une branche d'hysope, et on l'approcha de ses lèvres » (Jean 19,29). Ce « vase » fut représenté par un pot dans l'iconographie à partir du XIX[e] siècle. Le pot apparaît trois fois sur les croix de chemin. Une interprétation originale du sujet est la bouteille que l'on voit à Saint-Paul-d'Abbotsford.

Par contre l'éponge fixée au bout d'un bâton est très répandue. On la retrouve sur 120 croix de chemin.

« Arrivés à Jésus, comme ils virent qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes, mais un des soldats lui perça le côté avec sa lance et il en sortit aussitôt du sang et de l'eau » (Jean 19, 33-34). Cette scène est représentée très fréquemment sur les croix de chemin par la lance et le cœur, soit ensemble soit séparément.

L'obscurcissement du soleil à la mort du Christ ne pouvait pas échapper aux auditeurs du récit, d'autant plus que le soleil reviendra dans toute sa gloire au matin de la résurrection. Cinq fois voit-on le soleil comme astre posé sur la fasce de croix. Mais on le voit des centaines de fois, la plupart du temps associé au cœur, placé sur l'axe.

Le cinquième et dernier acte est la descente de croix. Les évangélistes ne mentionnent aucun détail, mais le peuple fut rapide à illustrer ce moment avec l'échelle et les tenailles utilisées pour enlever les clous du crucifié. Il y a un seul exemple de Christ gisant, et c'est le résultat d'un incident cocasse. En 1893, le curé Mercier de Châteauguay commanda un corpus à Toronto pour le calvaire qu'il faisait ériger. Voulant éviter toute équivoque et craignant de recevoir une statue du Sacré-Cœur, il précise qu'il veut un corps du Christ *mort*, et grandeur nature. On lui envoya un Christ au tombeau, et il le plaça au pied de la croix destinée à recevoir un corpus.

Outre l'illustration de la passion, les objets de décor les plus fréquents sur les croix de chemin sont des niches, petites constructions creusées dans la hampe, clouées sur la croix ou posées sur le sol et destinées à abriter une statuette du Christ, d'un

saint ou d'une sainte. Nous avons vu des niches sur plus de 40 % des croix inventoriées.

Le dernier élément figuratif à considérer est l'inscription qui apparaît sur un peu plus de 20 % des croix. Il s'agit d'un millésime, d'une invocation, d'une inscription relative à l'histoire de la croix, ou des inscriptions mentionnant les auteurs et/ou les donateurs de la croix.

En guise de conclusion

Nous avons vu comment, originellement signe de situation spatiale, la croix est devenue symbole de vie, et comment le christianisme a repris le symbole pour en faire celui d'une victoire de la vie éternelle sur la mort. Devenue courante dans sa forme monumentale, on retrouve la croix comme signe de prise de possession, monument commémoratif, prémices votives ou ex-voto, et talisman.

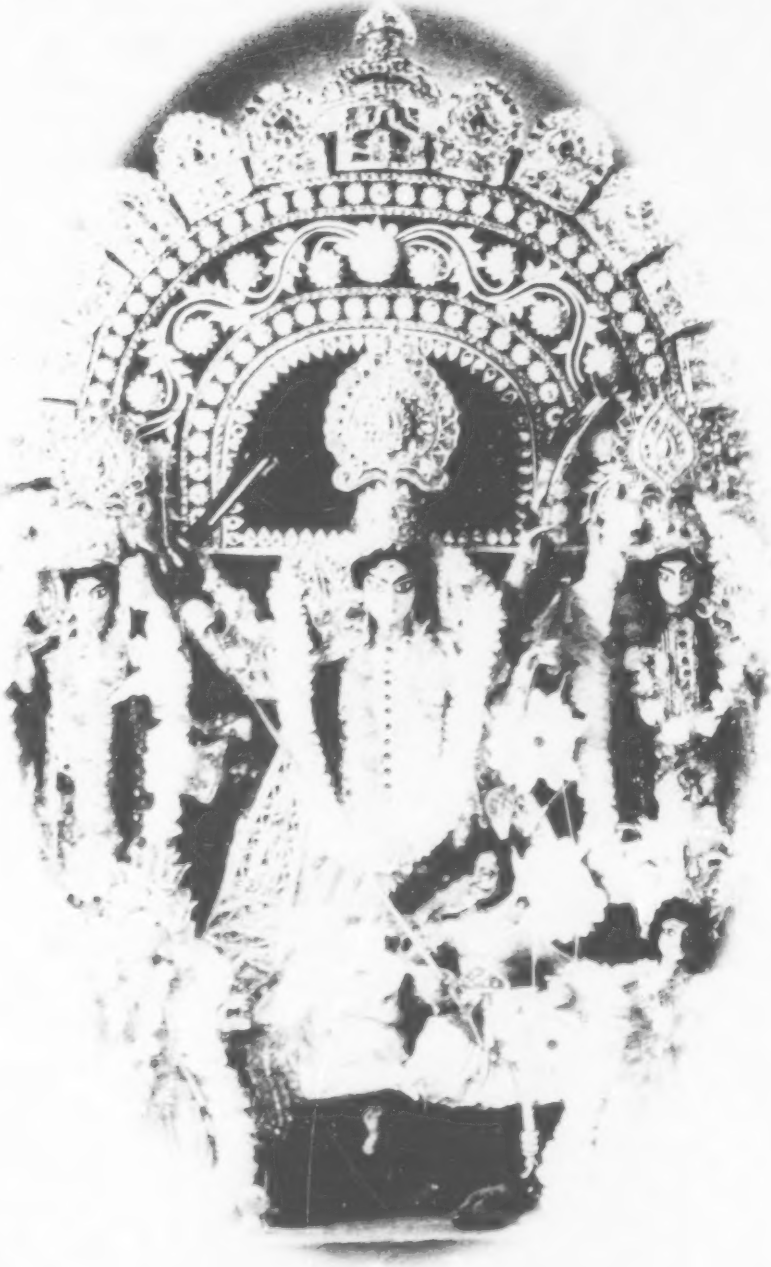
D'une part, il est apparu évident que le symbole de la mort du Christ pour le salut des humains a été interprété par les Québécois comme un objet ayant une force de négociation auprès de celui qui menace ce salut. Et les rites que l'on exécutait aux croix viennent renforcer le rôle qu'on lui a conféré, soit celui d'autel de propitiation.

D'autre part, l'analyse formelle nous a révélé qu'outre certaines décorations profanes, l'art populaire s'est manifesté sur les croix de chemin en faisant de cet objet un véritable livre de la passion.

Cette recherche, exécutée pour le compte du Musée national de l'Homme, nous aura permis d'enregistrer un phénomène de religion populaire au cours de la décennie qui suivait immédiatement son déclin rapide, et d'en saisir l'essentiel avant que ne tombe dans l'oubli son caractère et le rôle qu'il a exercé dans la culture d'une société qui s'est transformée radicalement depuis les quarante dernières années.

À propos de l'auteur

Conservateur au Musée de l'Homme en 1970, Paul Carpentier complète une étude sur la fabrication de la raquette à neige au Québec (1972). Il entreprend une étude exhaustive de la croix de chemin au Québec comme phénomène de comportement religieux populaire entre 1972 et 1976. Il étudie un héritage architectural des Loyalistes, la maison-bloc dans Lanaudière durant la même période. Au niveau de la tradition orale, la survivance de la comptine et des chansonnettes françaises dans l'est de l'Ontario et ensuite, la légende comme source d'inspiration dans l'art québécois font l'objet de ses recherches. Entre 1983 et 1998, ses intérêts sont orientés surtout vers la gestion des collections muséales au Musée canadien des civilisations.



Making and Breaking: Craft and Ritual in South Asia

by Stephen R. Inglis

India is a civilization in which the links between art and worship are demonstrated in everyday life. For the student of religion, the rituals that accompany the making of things, the use of things and finally their destruction are probably as dramatic and complex as in any part of the world.

The products of Indian craftspeople have fascinated visitors since the earliest recorded contact. "It was not only the gifts of its soil, but also the work of its artisans which perpetuated India's reputation throughout the centuries" (Bouglé 1909:64). The public success of the Museum's special exhibition *India — The Living Arts* demonstrates that this is still true. One of the objectives of the exhibition was to draw attention to the makers of the objects displayed. This included the presentation of craftspeople as both artists and ritual specialists.

Two widespread popular images of the craftsman persist in a variety of writing in India and elsewhere. The first conjures up what Coomaraswamy called the "high orders" of craftsmen of the "great periods," whose work had been governed by "immutable," "eternal," and "absolute" laws (Coomaraswamy 1913:33) for which sources can still be found in *silpa* texts. The second is that of the craftsman as a humble, anonymous, and organic part of rural life. My favourite expression of this is Birdwood's image of the "Dakhan potter" as "useful," "respected," and "content" with "little food and less clothing": "as little affected by the coming and going of religious or political revolutions . . . as a rock by the rising and falling of the tide" (Birdwood 1880:230–301).

These two conventional ways of approaching craftspeople consign them to either the highest or lowest rank of prescribed behaviour, overlooking the turbulent, and often contentious, ambiguity of status in actual social life. In the assertion of a constant and unchanging approach by craftsmen to their work, either through strict textual rules or numbing manual repetition, these views also fail to take into account the

South India potter modelling the image of a local deity, Madurai, Tamilnadu, 1981. Photo: S. Inglis

changes in technique, style, use, and meaning that constantly occur, or the craftsman's dynamic position within cultural change.

It is remarkable that in a country such as India, with possibly more working craftspeople than any other in the world, there have been few detailed studies of the living tradition to which such static and idealized images of craftsmen could be compared. This is partly because Indian craftsmanship has often been approached as something of the past and also because of Western fascination with "products" (crafts as objects). The material remains are objective data, however, only in a limited sense, for objects are part of activities and processes. Indian craftsmanship, as such, is only partly about objects. The meaning of any object must include its manufacture, its

use, and its fate, a fact that becomes crucial in the study of the vast range of objects made for temporary use.

The current scholarship in art and anthropology seeks to better understand how art both realizes and produces culture, how craftspeople bring cultural ideas into the open to be encountered, challenged, and incorporated.[1] The case study I present here involves temporary products that are rarely studied, collected, or considered, partly because their destruction is part of their meaning. My concern is not only for meaningful form, but also for meaningful time — not only "making things" in South India, but also breaking them.

Background

The craftspeople I introduce are Hindu potters living in the countryside, around the ancient Tamil city of Maturai (Madurai) in the state of Tamil Nadu. I have benefited from data drawn from archaeology, epigraphy, textual sources, and the observations of others but focus here on my own observations.[2]

Tamil Nadu has approximately 150,000 potters, known officially by the caste title Kulalar, and colloquially as Kusavan. More specific caste titles are used in particular regions and among people with whom they interact frequently, as well as among themselves. The most common of these, like Utaiyar and Cettiyar, are used by a variety of castes. In central and southern Tamil Nadu (Tamilnadu), a common potter title is Velar, usually prefixed with the name of one of the regions of the classical kingdoms: Cola, Cera, or Pandya. I worked with a large endogamous group (or sub-caste) of Pandya Velar, most of whose approximately 2,000 members live in forty-two villages. The territory comprised of these villages (referred to as *nadu*) encompasses Madurai and runs southeast along both banks of the Vaikai River into Ramnad District.

The Pandya Velar consider themselves indigenous to this region of Tamil Nadu, and this is fundamental to their status and their work. Other groups of potters, who also live in and around Madurai and are self-admitted migrants to the areas, are socially and economically insecure in comparison to the Velar. Various potter groups, although living in close proximity to one another, have virtually no contact. The other groups employ a pottery technology different from that of the Velar, follow different social patterns, and in several cases speak a different language.

The Velar orient themselves toward the great city of Madurai, described in Tamil mythology as the "indestructible centre of the universe" (Shulman 1980:70). Velar periodically worship at the famous Minaksi Sundaresvara temple, and in fact maintain that they were priests there before these duties were usurped by Brahmins. An intriguing piece of evidence supporting this claim is that potters, among all other castes, high or low, are given the privilege of worshipping first *(mariyatai)* during the three most important festivals in the Minaksi temple calendar (Appadurai and Breckenridge 1976). The Velars also draw the goddess Minaksi into their local sub-caste and community festivals, build small temples to her, and worship by fire walking and dragging carts with impaled hooks, in addition to worship with milk,

incense, and flowers. The Velar have active traditional associations with other great temples within the orbit of Madurai, for example those at Alkar Koyil and Tirupparankunram.

Contact with Madurai is balanced by the orientation of the Velar toward the countryside. While relationships with the city are maintained mainly through individual choice and formal sub-caste representatives, the ties to the countryside feature the hereditary right of particular Velar lineages to serve particular communities and their patrons, and receive compensation from them. These service rights include the provision of clay pots, clay images, and priestly services, in return for ritual gifts of cloth, coins, and other substances, as well as substantial amounts of grain, other foods, and money.

The large village of Arappalaiyam, just to the northwest of Madurai, is home to four major Velar lineages that actively serve nearby rural areas. The members of these four lineages have been joined in Arappalaiyam by members of twenty-two other Velar lineages, most of whom maintain some service rights near their original villages some distance away or have given them up completely to work in mills, do other jobs, or make pottery for cash.

Vessels

The basis of the Velar role in village life is their supply of vessels throughout the year. In the rural areas the busiest time is during the harvest in January when the grain comes in and farmers prepare for the Pongal celebration, during which many of the household vessels are ritually discarded and replaced with new ones.

The Velar prepare the volume of vessels they know will be required and stack them ready for distribution. People come to Arappalaiyam from nearby villages to buy the pots they need, and each lineage distributes ritually specified sets of pots to the leading men of the villages they serve, most often Velalar and Tevar landlords. The Velar prepare dozens of types of products in addition to pots for use by the populations of the areas they serve. Replacing clay vessels is not only a necessary part of the renewal of the agricultural cycle, but also of the life cycle, and the Velar must prepare special pots for each birth, maturity, marriage, and death. The members of all castes in the service area call on the potters of the lineage that serves them throughout the year to provide these special containers.

Pots are containers not only of food and water, but also of the divine presence of local deities. Clay vessels are appropriate for all these purposes because they are formed of the earth of the area in which they are used and in which the crops are grown. Members of each Velar lineage draw their raw clay from the area they serve, and the broken shards dissolve back into that earth. The life of pots, as of humans — which in so many contexts they represent — is part of a closed circuit: every life is predicated on a death. Potters refer to their special god, Brahma, the archetypal potter who moulded men (Hocart 1950:14; Zvelebil 1973:76), but with the knowledge that their ancestor Kulalan was attracted to this work because Brahma, his father, was able to create and destroy things daily (Thurston 1909, IV).

The new pot, purest of objects, quickly becomes the used pot, a symbol of pollution. Every creation is built on the refuse of those that went before. In Tamil Nadu, the creative process, like birth itself, involves pain and danger, and the potter faces the danger, absorbs the pollution, and passes on the merit associated with creative activity. He remains, of necessity, an ambiguous figure. Tamil bring to their use of pots these patterns, categories, and inferences in the course of everyday life. Pots become a focused expression of a sense of the constant cycle of nature and human life.

Images

In addition to making pots, many Velar lineages model images during much of the year. I use the example of a village in the service area of Arappalaiyam lineage, which has fixed a date in early February for its annual festival. This village has four temples for which new clay images are installed during the festival.

Well in advance of the festival date, a messenger from the village that is planning the festival comes to Arappalaiyam and pays a formal visit to the head of the appropriate lineage. He offers gifts of initiation, betel nut, fruits, and a token prepayment, and announces the proposed dates and needs of the villagers. Most importantly, he brings a handful of earth *(pitiman)* from the floor of the main temple in the village that includes the remains of previous images. This is mixed with the clay from which the new images will be modelled. This handful of earth is a vital expression of the poser of place and of cycle essential to the annual continuity of image making.

The lineage members set to work, making images of deities for the appropriate temples, horses for the deities to ride, and small votive images to be offered to the deities by individuals. The size and number vary from year to year according to the particular need of the villagers and the success of the harvest.

The first day of the festival usually begins with the late afternoon arrival in Arappalaiyam of 200 to 300 people from the host village. They come to collect the new images of the deities and offerings, to carry back in procession to their temples. The Velar lineage members set the newly modelled images in the courtyard of their houses and dress them in the new cloth and flower garlands brought by the villagers. At an auspicious moment, the Velar perform the eye-opening ceremony by which the deities descend to inhabit the images, and with the courtyard echoing with cries of the villagers, they offer the first worship. Like their mythical ancestor, Calivakanan, who brought his images to life and defeated an invading army, only the Velar can prepare the vessels and the circumstances under which they can safely be inhabited by the capricious and powerful local deities. After initial worship, the images are carried away to the host village, accompanied by dancers and fireworks. There, in the village square *(mantai)*, they are worshipped during the night and distributed to the appropriate temples.

On the second day, in the main temple area of the host village, the farmers and other villagers come to worship and to offer gifts of fruit, paddy, and sacrificial animals by means of the Velar priest. Although they share in the agricultural system, and

possess many of the social characteristics of the "right-side" land-based castes and the "kingly model" of behaviour (Beck 1970; Stein 1980), the Velar are often at odds with the values, wishes, and generosity of their farming patrons. Although the Velar own no land and have no control over the means of production, they are crucial to the "means of reproduction" (Pfaffenberger 1982:69), and to the fertility and well-being of the land and its inhabitants. Disputes between the Velar and patrons can lead to the suspension of a festival and even the abandonment of a cycle of worship. A local deity who has no proper vessel in which to become manifest, no occasion to receive honour, and no hereditary priest of offer worship can wreak havoc. The Velar may be forced away, but the consequences for the patron can be fatal.

The Velar lineage members who have the right to supervise activities during the current year (this right is rotated among lineage members on an annual basis), and who come from Arappalaiyam to conduct *puja* in this temple every Tuesday and Friday, nowadays supervise worship for the entire three days of the festival, eating and sleeping at the temple. Most Velar, even those who do not model clay, work as priests at some point in their lives.

Although the Velar wear the sacred thread, maintain a Vattiyar system of caste-priests for their own life-cycle rites, and until recently shared many of the outward fashions of Brahmins, they have little actual contact with other priestly castes and carry on a lively internal debate about the role of Brahmins. The Velar, like many other groups of craftsmen, including the Kammalar (McGilvray 1983), feel they are superior, both because they predate Brahmins as priests (they are Adhibrahmin) and because they have different and superior powers demonstrated in confrontation with Brahmins. These include magical powers *(mantirikam)*, which are bound up with the Velar priesthood. In their close association with active creativity, blood sacrifice, and local ceremonies, the Velar are also at odds with many characteristics of "left-side" castes and priestly patterns of emulation. That they claim, along with most groups of craftsmen, a social origin in a mixed Brahmin–non-Brahmin marriage contributes to their ambiguous status.

On the third day of the festival, many village caste-groups come to the temple in procession. Some of the groups feature god-dancers *(camiyati)* in a possessed state. Many festivals require the Velar to dance as part of their hereditary right, and the houses of the various lineages in Arappalaiyam are full of costumes and accoutrements. The deities speak through their possessed priests, and the Velar are expert at rendering their bodies as vessels in a way similar to providing images in clay. The line between a human and a clay vessel is a fine one. In Velar mythology, not only do clay images "come to life," but people, especially women who have suffered injustice, frequently die and are transformed into clay images by lying down among the pots on the firing ground. The pot firing ground *(culai)*, like the cremation ground to which it is frequently compared (especially by other castes), is a place of transition and liminality, of fear and hope.

One of the most popular events during the final day of a festival is the "bull-tie" *(erutu-kattu)*, where leading village landlords sponsor fighting bulls, and young

Image of the goddess Durga

Clay, wood, paper, fibre

Calcutta, West Bengal

Collection of the Canadian Museum of Civilization

Photo: Harry Foster

heroes display their courage by baiting them. By the next morning, however, all is quiet at the village temples. Until the next festival — the following year, or two years later — little will happen there, and the images gradually fall apart. The abandoned look so often mentioned in reference to village temples in South India, far from being a sign of neglect, is a testament to a conception of the sacred which recognizes a normal order and, "equally sacred," in the words of Brubaker (1979:152), "its occasional destruction and recreation."

Like pots, images are containers for only limited periods of time. The boundaries must be broken down as well as built up. The period when the deity is worshipped in the festival image is simply a phase, only possible periodically. The deity otherwise must continue the violent struggles by which evil is kept at bay, and fertility, health, and prosperity are made possible. That the destruction that allows for rebirth and renewal can be violent is evident in the bloody sacrifice that is an integral part of the worship of local deities in earthen images. As proposed in Tamil mythology, it is a violent energy that gives new life to the universe (Shulman 1980:26).

For Tamils, who the Velar serve through the continual reshaping of images, the value of images, and thus their beauty and meaning, lies not only in their graceful shapes, brilliant colours, and fearful expressions, but also in their fragility. Embodied in these images is not only the promise of the approach of a god, but also the promise of his satisfied retreat, his return to that violent and uncontained state in which new creation occurs, and in which the forces of evil and intrusion are encountered and vanquished.

For the Velar, image making is a recycling and rejuvenation of materials. Each image includes, in the materials used to make it, the refuse of previous images that have broken down in order to provide new material. The Velar, through their craft, symbolically stand astride a boundary, between human and divine, but also between life and death. Their involvement in the creative cycle means that impurity is inevitable.

Monumental Image Forms

Another facet of Velar work can serve to reveal some of the ongoing changes in the social organization of craft in South India. Additions to, or renovations of, temples occur periodically and are often scheduled to coincide with the celebration of a festival. The Velar sometimes undertake this work, especially if the project involves a monumental image. Monumental images of local deities riding horses, often ten to twenty feet tall, stand in the courtyards or before the walls of many local temples in Tamil villages. Until about fifty years ago, these images were made mainly of fired clay by a process similar to that used to make the smaller cult images; now most are built of stone, brick plaster, and cement (Inglis 1980).

The transition from monumental images of hollow clay (which were the exclusive work of the Velar) to images made of more permanent materials, for which the Velar must compete with artisans of other castes, involves a transition in the Velar's thinking about craft and status. There is currently a hierarchy in material for new houses that ranks clay below plaster and plaster below cement. There similarly has come to be a hierarchy in work associated with these materials. The modeller who works in more permanent, more modern materials and moves from making festival images to large semi-permanent monumental images or temple towers and gates can now aspire to the title of *sthapathi* and expect a certain demand for his services beyond his traditional lineage service area. Working on monumental images in such materials involves the use of a wider range of tools than in earlier times, and

the brilliant enamel paints currently used share in the popular aesthetic of calendar prints and the cinema.

The simple iconography of monumental clay images is also changing as more permanent forms are made to reflect new religious tastes and the growing cosmopolitanism of Tamil villagers. Once simple monumental images now are made to include groups of subsidiary figures clustered along the sides of the main mounted deity, linking the local god to the classical pantheon, to popular mythology, or even to recent political heroes such as Gandhi and N. S. C. Bose. The Hindu gods Ganapati and Murugan sometimes flank the ferocious local deity, not to imply any divine relationship, but rather a human one; by this means, the villagers show their respect for all-India gods and goddesses and link their local temples to what they perceive as more all-important urban religious institutions.

The Velar craftsman who can supply these changing needs becomes more independent, more flexible, and has more choice as to where and with whom he works than do his fellow craftsmen. The extent to which changes in fashion have challenged the Velar community can be exemplified by the relatively well-travelled and independent Velar modeller who recently renovated a monumental image at a temple near Arappalaiyam and signed his name on the base. Other Velar were astonished at such a gesture, as much for the religious irreverence as for the social irresponsibility to his lineage of the act.

A few members of the Velar lineages we have discussed have left their traditional areas of service and moved to Madras, where they now model neo-classical statues for sale to wealthy urbanites and tourists. A few Velar have even entered the world of the cinema, where they create sculptures for lavish "Bollywood" sets that form the backdrop for movie song-and-dance numbers.

Conclusion

Both the process and products of craftsmanship in India are changing, yet not all recent innovations are counter to the tradition of replacement and cyclical time, nor are they necessarily deviations from the deeply rooted social placement of craftsmanship.

An example from another phase of my research supports this (Inglis 1999). While the lithographed print has slowly grown in popularity and increased in production since the turn of the century, and is now, in its calendar format, the most ubiquitous form of decoration and religious icon in India, far outnumbering the depiction of the deity in any other medium, the most successful artists in this medium, far from being simply commercially trained hacks, are the heirs to wood and ivory carving, metal casting, clay forming, as well as painting. The community of calendar artists in South India is loosely linked, and its audience is vast and diverse, yet many artists continue to link certain phases of their work to the making of icons directed toward devotees. The fact that calendars are replaced annually may, in fact, help account for the astounding acceptance of this art form and its integration into the traditional Indian system of aesthetics and worship.

Some of these ideas of destruction and cyclical time, which I have argued are a part of the living tradition of craftsmanship in India, have even been maintained in the modern multicultural society in which we live and work in Canada. As an example, a group of Canadians of Bengali origin contacted me in Ottawa several years ago. Their preparations for the annual celebration of Durga puja were behind schedule because they were having difficulty raising funds to replace their image. Their clay festival image, which by Bengali tradition must be replaced each year, had already had its final trip to be immersed in a river delayed for three years because of the difficult logistics of bringing a new one from Calcutta. Three years is the absolute maximum that the cycle can be stretched, and then only under circumstances of crisis, for which life in Ottawa obviously would qualify. But finally the old image had to go, and a new one had to come.

The Museum contributed to the purchase of a new image, which arrived just in time, and instead of consigning the old one to the river that runs through Ottawa, the Bengali Association consigned it to another kind of oblivion — the museum on the bank of the river. It is at this writing exhibited in the India exhibition. Although that old clay will never make it back to Calcutta to be part of a new image, it was still important that it be ritually extinguished and a new version take its place. Even for urban professionals thousands of miles from their country of origin, the potter's special craft knowledge of impermanence and renewal, of building up and breaking down, provides the proper medium for approaching the divine.

About the author

Dr. Stephen R. Inglis, Director General of Research and Collections at the Canadian Museum of Civilization (CMC), is an anthropologist and curator who has specialized in artists and their communities, particularly in South Asia. He has also worked extensively on folk art and craft traditions in Canada, and has built the Fine Craft collection at the CMC. Dr. Inglis holds a B.A. and a Ph.D. in Anthropology from the University of British Columbia, and an M.A. in Museology and Indian Art from Calcutta University. He is a member of the Board of the Shastri Indo-Canadian Institute and is Adjunct Professor of Art History at Carleton University.

Endnotes

1 My thinking in this regard has been inspired by Goldwater (1973), Geertz (1976), and Fabian and Szombati-Fabian (1980).

2 This research was supported by a doctoral fellowship from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. A full account of this community is contained in my dissertation, "Creators and Consecrators: A Potter Community of South India," University of British Columbia, 1984.

Bibliography

Appadurai, A. and C. A. Breckenridge. "The South India Temple: Authority, Honour and Redistribution." *Contributions to Indian Sociology*, 10.2 (1976):187–212.

Beck, B. E. F. "The Right-Left Division of South Indian Society." *Journal of Asian Studies* 29.4 (1970):779–98.

Birdwood, G. *The Industrial Arts of India*. London, 1880.

Bouglé, C. *Essays in the Caste System*. (1909) D. Pockock, trans. Cambridge, 1971.

Brubaker, R. L. "Barbers, Washermen, and Other Priests: Servants of the South Indian Village and Its Goddess." *History of Religion* 19.2 (1979):128–52.

Coomaraswamy, A. K. *The Arts and Crafts of India and Ceylon*. 1913, reprinted New York, 1964.

Fabian, J. and I. Szombati-Fabian. "Folk Art from an Anthropological Perspective." In *Perspectives on American Folk Art*, edited by I. M. Quimby and S. T. Swank, 247–92. New York, 1980.

Geertz, C. "Art as a Cultural System." *Modern Language Notes* 91 (1976):1473–99.

Goldwater, R. "Art and Anthropology: Some Comparisons of Methodology." In *Primitive Art and Society*, edited by A. Forge, 1–10. London, 1973.

Hocart, A. M. *Caste, A Comparative Study*. London: Methuen and Co., 1950.

Huyler, S. *Gifts of the Earth*. Ahmedabad: IGNCA & Mapin Pub., 1996.

Inglis, S. "Night Riders: Massive Temple Figures of Rural Tamilnadu." In *Festschrift for Professor M. Shanmugam Pillai*, edited by V. Vijayavenugopal, 297–307. Madurai, 1980.

Inglis, S. "Master Machine and Meaning", *in Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, edited by Ruth Phillips and Christopher Steiner, Berkley, University of California Press, 1999.

McGilvray, D. G. "The Structural Position of Tamil Artisan Castes in South India and Sri Lanka." A paper delivered at the XIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Vancouver, August 20–25, 1983.

Perryman, J. *Traditional Pottery of India*. London: A & C Black, 2000.

Pfaffenberger, Bryan. *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. Syracuse, 1982.

Shulman, D. D. *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton, 1980.

Singer, Milton. "Changing Craft Traditions in India." In *Labor Commitment and Social Change in Developing Areas*, edited by Wilbert E. Moore and Arnold S. Feldman, 258–76. New York, 1960.

Stein, B. *Peasant State and Society in Medieval South India*. New Delhi, 1980.

Thurston, E. *Castes and Tribes of Southern India*. 7 vols. Madras, 1909.

Zvelebil, Kamil V. *The Poets of the Powers*. London, 1973.

L'inestimable lien qui nous unit aux autres Le religieux dans les récits de vie d'immigrants italiens

de Mauro Peressini

« Après trois jours, cette femme était contente. Elle appela ma mère et ma grand-mère et elle dit : "Rosina, Assunta, soyez contentes parce que j'ai vu des signes qui disent qu'il est vivant!" Elle avait vu des signes qu'il était vivant. Alors, elle a dit : "Dona Lisa, comment avez-vous fait pour voir, nous voulons voir, nous aussi, nous voulons voir, nous aussi, cette chose." Et elle leur a montré, enseigné, la prière : "*Spirito Santo, eterno amore. Vieni, vieni, tutto ardore. Vieni presto, non tardare. Tu mi devi consolare*" »

Introduction

Malgré le fait qu'il soit souvent utilisé comme trait culturel pour décrire les immigrants d'origine italienne, le thème religieux, n'occupe qu'une petite place dans la littérature des sciences sociales sur les Italo-Canadiens. À côté des paragraphes ou des chapitres qui sont parfois consacrés à la religion dans des travaux plus généraux, les ouvrages ayant spécifiquement porté sur le sujet sont relativement rares. On y retrouve quelques études historiques sur le rôle de l'Église dans le processus d'immigration et de formation des communautés italo-canadiennes[1], des ouvrages ethnographiques de nature essentiellement descriptive sur certaines fêtes religieuses, sur leurs origines et sur les transformations qu'elles ont subies[2] ou certaines analyses sur le rôle des symboles religieux dans le maintien de l'appartenance et de l'identité ethniques[3]. Quant à des études plus précises portant sur les modalités d'apparition du thème religieux et sur son fonctionnement dans les discours des immigrants d'origine italienne, elles sont pour ainsi dire inexistantes. L'ouvrage de Sam Migliore[4] constitue une exception même si, toutefois, il porte sur la croyance au mauvais œil et déborde ainsi le champ strict du religieux.

"Montréal 1994
Préparation d'un char allégorique pour la *Festa di Sant' Anna* (fête de la Sainte-Anne), aussi appelée *Sagra del grano* (fête du blé), célébrée le dernier dimanche d'août à Montréal, par les Italiens originaires du village de Ielsi, région de Molise."

L'article qui suit s'inscrit à l'intérieur d'une démarche amorcée depuis plusieurs années et qui s'attache à mener des analyses détaillées des récits de vie d'immigrants italiens considérés comme des constructions narratives particulières[5]. Il s'agira donc ici de se pencher sur le thème religieux tel qu'il se présente dans un type de discours bien précis – le récit de vie – qui constitue aussi une situation sociale spécifique, soit celle où un individu est invité par un autre à raconter sa vie. Porter une attention particulière aux situations dans lesquelles les discours sont émis est une condition nécessaire si on ne veut pas simplifier par exagération de la cohérence, ce qui se présente la plupart du temps sous le signe de l'ambiguïté et de la contradiction dans la réalité quotidienne. Écouter quelqu'un à qui on a demandé de raconter sa vie, observer ce qu'il a à dire sur un sujet précis à propos duquel on lui a demandé de donner son avis, recueillir son discours pendant qu'il interagit avec d'autres à la table d'un café ou voir ce qu'il dit à sa femme ou à ses enfants, le soir après le travail, tout cela représente des situations bien différentes. Si on pouvait suivre le même individu dans chacun de ces contextes et même s'il était possible que le même thème (comme le thème religieux, par exemple) apparaisse dans les quatre cas, on peut parier qu'on assisterait à des discours différents, portant sur divers aspects, soutenant des points de vue variés, voire même sensiblement contradictoires. En fait, cela ne ferait que révéler le pragmatisme avec lequel tout discours est utilisé dans la vie sociale, compte tenu des significations et des objectifs différents que celle-ci comporte selon les situations.

La situation sociale définie par le récit de vie est donc spécifique. Dans le cas des récits sur lesquels se base cet article, il s'agit d'une situation où des immigrants d'origine italienne ont été invités à raconter leur vie à un chercheur universitaire qui avait pour but explicite d'écrire un ouvrage à partir de ces récits. Le fait que l'individu à qui on se confie soit un « étranger », plutôt qu'un membre de la famille ou un ami, et le fait que le projet comporte un passage du privé (confier le récit de sa vie à une personne chez soi) au public (retrouver cette histoire publiée dans un ouvrage) est

importante. Dans ce contexte, on peut postuler que le narrateur aura pour souci de produire un récit de vie qui donne une image de lui-même conforme à ce qu'il trouve pertinent et bon de transmettre à la société : une « bonne image » de lui-même qui n'exclut pas bien sûr la narration de passages difficiles, de souffrances vécues, etc., si le narrateur juge que ces éléments peuvent contribuer à façonner l'image qu'il veut transmettre, selon ses propres critères de ce qui est valable et selon les critères qu'il attribue à son interlocuteur et au public plus large.

Mais construire une image de soi au moyen d'un récit de vie implique la diachronie propre à toute forme d'histoire[6]. Il s'agit d'une image qui se construit au moyen de la description d'un parcours, c'est-à-dire une image de soi fabriquée en racontant une succession de faits et gestes, de pensées et de paroles dans le temps. Or, un récit de vie est un produit hybride à plus d'un niveau. Premièrement, il comporte toujours des passages qui prennent l'allure de simples énumérations d'actions, de délibérations, d'événements, etc. : « J'ai fait ceci, puis cela, telle chose est arrivée et j'ai pensé ceci, etc. » Mais un récit de vie, même le moins structuré, n'est jamais fait uniquement de ce genre d'« eccéité ». Il comporte toujours également des passages plus ou moins longs à l'intérieur desquels agit une causalité qui lie les uns aux autres les actes, les paroles, les décisions ou les événements qui y sont présentés, comme les anneaux d'une chaîne : « J'ai fait cela parce qu'il me semblait que... puisque la situation était telle, j'ai donc choisi de... » Tout récit de vie se présente donc aussi comme une *explication* plus ou moins complète d'un parcours.

Deuxièmement, le caractère mixte du récit de vie se révèle également à l'intérieur même des explications qu'il construit. On peut dire qu'en tant qu'historien de sa propre vie, le narrateur agit un peu comme l'historien, décrit par Paul Veyne, dont l'explication des événements passés, d'un processus ou d'une époque doit faire appel parfois au « hasard » (incident, occasion) ou à des « causes matérielles » (conditions, données objectives)[7]. Lorsqu'il emploie ce procédé explicatif pour expliquer l'une ou l'autre de ses actions ou des actions d'un autre acteur de sa narration, on peut dire que le narrateur se transforme ou transforme cet autre acteur, en *objet* de ces facteurs explicatifs. Son action, ou celle de l'individu dont il raconte l'histoire, apparaît sous l'aspect de la nécessité, puisqu'elle a été forcée par des circonstances échappant au contrôle de l'acteur. « Il n'a presque pas plu cette année-là, les récoltes furent mauvaises et j'ai dû émigrer », le narrateur se transforme ici en objet de conditions météorologiques défavorables qui forcèrent son départ. Mais encore une fois, il est rare qu'un récit de vie ne mette en scène que des acteurs ayant pour unique rôle celui d'objets passifs. Comme dans le cas de l'historien de Veyne, il arrive aussi que les narrateurs fassent usage de la « délibération » des acteurs pour rendre compte de ce qui s'est passé[8]. Au moyen de cette délibération, ou de ce qu'on peut aussi appeler la « rationalité de l'acteur » (choix d'un but et choix des moyens pour l'atteindre), le narrateur se transforme lui-même ou l'individu qu'il décrit en *sujet* porteur d'une identité à l'origine de sa conduite. « J'étais marié, j'avais deux jeunes enfants, je ne pouvais pas les laisser sans souliers, sans aller à l'école. J'ai donc émigré », le narrateur explique ici son départ par sa rationalité de « père de famille » et se met donc en scène comme sujet occupant la position d'une identité de père.

Troisièmement, enfin, un récit de vie est un produit mixte au niveau même des acteurs-sujets qu'il met en scène. Il peut arriver que ce qui s'est passé au cours d'une très longue tranche de vie soit expliqué par un seul type de rationalité qui renvoie donc à un sujet porteur d'une seule et même identité. Mais il est rare qu'un récit de vie soit totalement univoque sur le plan des identités mises en jeu. La plupart du temps, ce type de récit explique les agissements successifs du narrateur ou des autres acteurs présents par un nombre varié de rationalités qui donne lieu à une diversité identitaire, l'acteur décrit agissant comme « fils » ou « fille », « père » ou « mère », « homme » ou « femme », membre d'un groupe de parenté ou d'un village, « Calabrais », « Italien », « citoyen », « riche » ou « pauvre », « patron » ou « employé », « individu indépendant », etc. selon les situations qu'il traverse.

L'étude qui suit ne s'attardera donc pas sur les opinions explicitement exprimées par les narrateurs sur tel ou tel aspect de la religion (pratique, morale, assistance à la messe, abandon des jeunes, etc.) qui peuvent apparaître çà et là dans les récits de vie, mais qui ne sont pas différents de ce que l'on peut recueillir au moyen d'un questionnaire ou dans une discussion libre. L'attention sera portée plutôt sur le rôle spécifique que joue le religieux dans le déroulement de l'histoire qui est racontée. Plus précisément, l'article répond à deux ensembles de questions qui renvoient respectivement aux deux derniers points mentionnés dans les paragraphes précédents. 1) Dans quelle mesure l'apparition du thème religieux dans les récits de vie s'accompagne-t-elle de la mise en scène des acteurs qui y évoluent en objets de déterminants extérieurs ou en sujets de leur conduite? Et dans quelle mesure le thème religieux appelle-t-il directement ou indirectement l'une ou l'autre de ces transformations? 2) Dans le cas de la mise en scène des acteurs en sujets, quelles sont les identités dont le thème religieux favorise l'émergence?

Mis à part une autobiographie publiée en 1998, les récits considérés furent recueillis depuis la fin des années 1970 auprès d'immigrants d'origine italienne habitant la grande région de Montréal[9]. Il s'agit donc d'une analyse qui porte sur les récits de vie racontés par des membres de la génération des immigrants de la deuxième vague d'immigration italienne au Canada et qui avaient entre 50 et 90 ans au moment des entretiens. Lorsqu'ils réfèrent à des tranches de vie qui se déroulent en Italie, ces récits couvrent une période allant des années 1910 jusqu'aux années 1960, en passant donc parfois par des expériences vécues durant la Première et la Seconde Guerre. Quant aux tranches de vie en sol canadien, ces récits couvrent approximativement une période qui va des années 1950 aux années 1970, 80 ou 90, dépendant du moment où fut enregistré l'entretien. Tous les narrateurs ont émigré au Canada dans les années 1950 et 60.

1. Récits d'impuissance et aide divine

Bien qu'il n'y ait pas d'accord unanime sur son origine étymologique, le mot « religion » est souvent rattaché au latin *religare* qui signifie « lier ». Le religieux aurait alors pour sens « le fait de se lier vis-à-vis des dieux »[10]. En plus d'impliquer une certaine obligation des humains envers les dieux, la fonction du religieux serait donc aussi de permettre aux humains de communiquer avec ce monde étranger,

cet au-delà qu'est le divin. Comme on le verra dans les exemples des sections 2 et 3, l'apparition du thème religieux dans les récits de vie d'immigrants italiens consiste essentiellement en ce genre de communication avec Dieu lui-même ou avec un intermédiaire : un saint, un être décédé, une force surnaturelle, etc. Mais ce qui est plus intéressant de noter, c'est que cette communication ne survient pas n'importe où, au hasard. En fait, la lecture du corpus de récits de vie dont il est question ici révèle une forte concentration de l'apparition du religieux en relation avec quatre thèmes précis : la mort, la guerre, l'émigration et la *malavita*[11]. De plus, à l'intérieur de chacun de ces thèmes, le recours à l'intervention divine est rendu nécessaire du fait que les individus mis en scène se trouvent aux prises avec des univers qui leur sont tout aussi étrangers que le monde divin, soit parce qu'ils sont régis par des forces et des logiques qui échappent à leur contrôle, soit parce qu'ils sont lointains, soit encore parce qu'ils se posent en contradiction avec les principes moraux de la communauté. Dans tous les cas, ces mondes représentent un danger. Tantôt ils menacent l'individu qui les approche ou s'y engage, tantôt ils instaurent une séparation entre ceux qui y sont partis et ceux qui sont restés. Le religieux est alors convoqué pour empêcher l'individu d'y tomber, pour lui permettre d'en revenir ou, encore, pour rétablir la communication avec ceux qui sont passés dans l'autre monde.

Les passages des récits de vie où apparaît le religieux parlent donc d'une *impuissance humaine* vis-à-vis des forces venues d'ailleurs et les acteurs qui évoluent dans ces passages ont, de ce point de vue, pour caractéristique commune d'être mis en scène comme *objets* soumis à ces forces et dépendants de la volonté divine pour s'en sortir.

1.1. La mort

L'association de la mort au religieux n'est pas surprenante, encore moins lorsqu'on sait l'importance que ce thème revêt dans de nombreuses sociétés paysannes d'où est issue la majorité des immigrants d'origine italienne au Canada[12]. Le religieux représente alors une force surnaturelle qui seule est capable d'affronter la mort, soit pour permettre aux humains d'y échapper, soit pour leur accorder la grâce d'en revenir. Plusieurs exemples illustreront ce rapport entre le thème religieux et celui de la mort dans les sections 2 et 3.

1.2. La guerre

Le lien de la guerre avec le religieux peut bien sûr s'expliquer en partie par la proximité que ce thème entretien avec celui de la mort. Mais il faut ajouter à cela le fait que le phénomène de la guerre, en tant qu'événement d'ordre national et international, est souvent présenté dans les récits de vie des immigrants italiens comme l'expérience d'un monde étranger particulier.

Ces récits de vie accordent souvent beaucoup de place à la guerre que les narrateurs ont personnellement vécue. Cet événement est alors presque toujours associé au thème de la souffrance. Du coup, la dimension politique et nationale à laquelle renvoie la guerre apparaît la plupart du temps comme une dimension négative,

néfaste ou menaçante. Il y a les souffrances et les peurs vécues à la guerre par ceux qui ont été envoyés au front et qui se sont retrouvés aux mains des Allemands ou des fascistes. On s'attarde sur ces moments où on a douté de ses propres chances de sortir vivant du conflit et de revoir ses parents. Tel narrateur explique comment son premier appel sous les armes provoqua la fausse-couche de sa femme, alors que tel autre raconte que son départ au front l'empêcha d'assister à la naissance de son fils aîné. D'autres relatent comment, dans les moments difficiles, ils se mettaient à penser à la vie heureuse dans leur village et aux fêtes qui y avaient lieu pendant qu'eux-mêmes étaient aux prises avec la peur et les blessures. Mais il y a aussi les souffrances de ceux qui ont vu les leurs partir. On parle alors des lettres d'un frère que l'on ne reverra peut-être plus. On décrit les problèmes économiques et émotifs causés par l'absence des chefs de famille. Telle narratrice raconte le départ précipité de son mari à la guerre, quelques mois seulement après leur mariage.

Dans ce contexte, on ne peut être surpris de constater que les récits de vie mettent rarement en scène des individus qui s'investissent dans la guerre avec des convictions politiques ou qui s'impliquent dans les enjeux nationaux par des prises de position et l'expression de loyautés assumées propres à des patriotes défendant leur pays. Sauf exceptions, toute cette dimension politique et nationale de la guerre représente généralement un monde étranger aux narrateurs. Les récits de vie racontent plutôt l'histoire d'individus qui partirent à la guerre comme on émigre, simplement parce qu'on leur offrait un revenu stable permettant de faire vivre leur famille. Cette étrangeté se manifeste également dans le fait que les descriptions de la guerre portent bien plus souvent sur la vie quotidienne du soldat que sur la description des manœuvres militaires ou des enjeux de telle ou telle bataille. On parle du temps que l'on avait parfois pour lire et s'instruire. On s'attarde sur des anecdotes comiques. On se vante de ne pas avoir eu à tirer une seule fois avec son fusil. Même les activités proprement militaires sont souvent décrites comme s'il s'agissait d'un travail comme un autre. Étrangeté de la réalité nationale qui s'affirme également dans les passages des récits qui racontent la volonté des narrateurs de s'enfuir, d'être renvoyés chez eux ou d'éviter d'être envoyés au front. Diverses stratégies imaginées ou appliquées sont alors décrites : projets d'automutilation, feintes de maladie, opération subie pour une fausse appendicite, etc.

À d'autres occasions, loin de faire valoir des arguments politiques ou nationaux en faveur ou contre leur appel sous les armes, les personnages mis en scène se définissent plutôt par leur soumission à la nécessité légale de remplir, si on peut dire, leur « contrat » de soldat, de prisonnier ou de travailleur participant à l'effort de guerre. La guerre apparaît ainsi comme une exigence à laquelle il a fallu se plier, un mauvais moment qu'il a fallu passer, une obligation qu'il a fallu remplir : « Il a fallu que je le fasse », « J'ai été appelé comme soldat. J'ai dû laisser ma femme », « J'ai reçu une convocation et je me suis donc présenté ». Les récits montrent fréquemment des individus soumis passivement aux décisions de leurs supérieurs souvent anonymes, des individus qui sont convoqués, mis en rang, transportés en camion, placés en attente dans telle ou telle ville, déplacés, divisés en groupes, placés dans un train et ainsi de suite. Cette soumission passive aux autorités militaires s'exprime dans les formulations utilisées par les narrateurs : « Ils m'ont envoyé à Rhodes dans la mer

Égée », « Ils m'ont gardé là six mois », « Ils nous ont libérés », « Ils m'ont amené à la maison », « Ils nous ont mis en rang et ils nous ont amenés en camion », « Ils nous ont pris, ils nous ont mis dans des trains ». Autant d'expressions qui marquent l'étrangeté des individus mis en scène à l'égard des événements en cours et qui soulignent leur qualité d'objets soumis aux événements et décisions venus d'ailleurs.

On comprend dès lors que le thème religieux soit si intimement lié à celui de la guerre. Réalité étrangère et menaçante, qui échappe à notre contrôle et qui nous laisse impuissants, la guerre se raconte très souvent dans des passages peuplés d'acteurs transformés en objets obéissants qui exécutent les ordres tout en espérant y réchapper. Et c'est ainsi, dépouillés de leur qualité de sujets, qu'ils remettent leur sort dans les mains du divin.

1.3. L'émigration

Comme le montreront aussi les exemples des sections 2 et 3, l'émigration constitue un troisième thème lié au religieux dans les récits de vie. L'expérience migratoire possède un double aspect dans les récits de vie d'immigrants italiens. Dans certains passages, elle se présente comme un facteur de maintien et de développement du réseau dense des relations familiales et communautaires du village. Émigrer, c'est tout d'abord réaliser un projet familial et se réaliser comme bon père ou bonne mère de famille en assurant, par exemple, l'avenir de ses enfants par le départ pour un pays offrant plus de possibilités d'avenir. Par ailleurs, le parrainage, à l'origine de nombreux départs, permet au village de s'étirer jusqu'en Amérique. C'est grâce à ce mécanisme, dit-on, que les concentrations de parents et de *paesani*[13] se constituèrent dans certains quartiers de Montréal. On raconte comment ces *paesani* étaient toujours au courant de l'arrivée d'un des leurs et comment l'émigrant devenait aussi un messager privilégié, soit pour les membres de la communauté voulant faire parvenir leurs salutations aux gens restés au village, soit pour ces derniers qui voulaient demeurer en contact avec les parents et amis émigrés. Certaines narrations présentent même l'émigration comme un mécanisme de développement du réseau dense de relations communautaires dans la mesure où ce processus réactiva certains liens demeurés inactifs au village : retrouvailles avec des parents que l'on n'avait que peu connus en Italie, par exemple. L'émigration apparaît également comme un moment favorable aux relations communautaires dans les nombreuses narrations qui racontent l'accueil dont bénéficièrent les nouveaux venus à leur arrivée à Montréal. On décrit alors l'entraide, l'amour et l'affection qui marquèrent nos rapports avec un oncle, un parrain ou des amis venus nous voir à l'arrivée du train de Halifax pour nous proposer leur aide.

Mais sous un autre aspect, l'émigration se présente également comme un choix dangereux pour les familles et les communautés. Elle devient alors parfois synonyme de rupture et d'abandon de sa propre famille, lorsqu'on raconte, par exemple, telle histoire d'un fils qui abandonna père et mère pour émigrer en Argentine d'où il ne donna plus jamais de nouvelles; ou lorsqu'on décrit les déchirements d'un père forcé de laisser sa fille âgée de quelques jours à peine pour partir en Amérique. Les récits de vie se peuplent aussi d'enfants qui n'ont que très peu connu leur père toujours

partis sur les sentiers de l'émigration. Telle narratrice raconte, quant à elle, comment elle se résigna difficilement à laisser ses vieux parents dont elle prenait soin. Telle autre expose tous les sacrifices auxquels elle consentit pour parrainer ses enfants au Canada et réunir ainsi sa famille. Tel narrateur raconte les dix années au cours desquelles il vécut séparé de sa famille, incapable qu'il était, alors, de subvenir à ses besoins. De manière similaire, l'émigration se présente souvent comme une source de ruptures au sein des relations communautaires du village d'origine. Elle devient un mouvement qui appauvrit les villages de leurs membres. Elle est aussi ce qui divise la communauté en deux groupes distincts, introduisant entre eux des rapports de compétition malsains.

Comme le montre la littérature, les sociétés paysannes italiennes qui ont connu de fortes vagues d'émigration ont traditionnellement souligné l'analogie existant entre les morts et les émigrants, rapprochement qui se traduit en pratique dans les similitudes que comportent les chansons, les histoires, les fêtes et les rituels que l'on consacre aux uns et aux autres[14]. L'émigrant fut pendant longtemps une sorte de mort pour la communauté d'origine et c'est ce qu'expriment aussi les récits de vie. L'émigration s'apparente à la mort par l'éloignement qu'elle opère et par la création de deux réalités – les émigrants et ceux qui restent – entre lesquelles se creuse un décalage ne permettant qu'une communication vouée à se faire plus espacée et plus abstraite, avec le danger de perdre l'autre de vue et la résignation de ne plus faire partie de son devenir. Même s'il faut éviter d'exagérer cet aspect de l'émigration qui pouvait être compensé, par exemple, par l'usage du courrier[15], et même si tout cela est de moins en moins vrai depuis les années 1980, avec la multiplication des moyens de communication entre l'Italie et l'Amérique et avec l'avènement de la télévision par satellite, l'impact de cette séparation est une donnée qui a accompagné aussi bien l'émigration du début du XX^{e} siècle que celle des années 1950 et 1960 auxquelles réfèrent les récits de vie.

Il n'est donc pas surprenant que les récits portant sur l'expérience migratoire soient composés de scènes où, comme on le verra, le recours aux puissances religieuses est souvent rendu nécessaire pour maintenir des liens entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés. Apparentée à la mort, l'émigration constitue une entreprise incertaine et qui comporte des dangers imprévus contre lesquels on se sent désarmé.

1.4. La malavita

Tout comme la mort, la guerre et l'émigration, la *malavita* représente un monde inconnu et menaçant, puisque celui qui s'y engage entre dans un univers qui rompt avec les principes moraux et éthiques de sa communauté, afin de poursuivre des objectifs, des choix ou des désirs personnels.

La mise en scène d'individus dont les actions et conduites répondent à des aspirations, désirs, projets ou à des objectifs purement individuels reçoit d'ailleurs un traitement particulier dans la majorité des récits de vie de la génération des immigrants italiens. En fait, à l'exception d'une minorité de cas, ces individus, dont les pratiques répondent à des logiques indépendantes de toute appartenance à une famille, parenté ou communauté, sont presque toujours dévalorisés en raison des

menaces qu'ils font peser autant sur les individus eux-mêmes que sur ces collectivités. L'individu poursuivant ses propres objectifs sans tenir compte des autres apparaît parfois dans la figure de personnes dont le statut, la richesse ou le pouvoir leur permettent d'imposer leur loi et leur volonté à leurs semblables de manière arbitraire : propriétaires fonciers du village, mafiosi, politiciens magouilleurs, etc. Plus souvent, l'irruption de l'individu destructeur de solidarités sociales se présente lorsque les récits de vie décrivent, à l'aide d'histoires et d'anecdotes, les comportements de gens ordinaires. On parle alors, par exemple, des périls que comportent certaines stratégies scolaires et professionnelles, lorsqu'elles mènent l'individu à se distinguer, par son statut, des autres membres de sa famille ou de sa communauté; lorsqu'elles le poussent à subordonner les besoins des siens à son devenir personnel; lorsqu'elles le conduisent à se séparer d'eux, à renier ses origines ou son appartenance au groupe familial, à mépriser ses parents, ses frères et sœurs ou les membres de sa communauté qui n'ont pas connu la même mobilité socioprofessionnelle que lui ou qui ne possèdent pas les connaissances ou la « culture » qu'il a acquises. L'individu agissant uniquement pour son propre compte se présente aussi très souvent sous le signe de l'imprévisibilité, de la rupture et du désordre potentiel ou réel qu'il instaure au sein des relations normalement chaleureuses, pacifiques et harmonieuses qui caractérisent la famille, la parenté et la communauté. La passion amoureuse, avec tout ce qu'elle comporte de désir et de jalousie, est un exemple de thème où l'individu indépendant fait parfois irruption dans des histoires dramatiques qui aboutissent à un crime ou à la fugue de jeunes amants qui abandonnent leurs familles pour pouvoir vivre leur passion. Il arrive souvent que la mésentente entre conjoints, le divorce et l'adultère soient aussi interprétés, dans les récits de vie, comme le résultat de goûts et d'intérêts personnels qui font fi des devoirs qu'un bon conjoint, qu'un bon père et qu'une bonne mère devraient privilégier avant toute autre considération pour le bien de leurs enfants. Ainsi en est-il également de toute une série de pratiques liées à des habitudes et à des loisirs individuels : goût pour les automobiles, penchant pour les sorties nocturnes, la fréquentation des bars et des clubs, pour l'alcool et le jeu. Ces pratiques évoquent certaines formes d'hédonisme et de sexualité menaçants pour la famille et la communauté ainsi que pour les individus qui s'y adonnent.

Les acteurs de ces histoires possèdent une double caractéristique : mis en scène comme des sujets individuels occupés à satisfaire leurs propres objectifs, ils apparaissent aussi comme les jouets de leurs penchants et de leurs désirs qu'ils ne peuvent contrôler. Devant cet univers dominé par un individualisme égoïste et destructeur, il arrive alors que le religieux soit, encore une fois, le seul recours disponible à ceux qui en subissent les conséquences ou à ceux qui adoptent ce mode d'existence et qui s'y perdent.

2. Le salut individuel

La mort, la guerre, l'émigration et la *malavita* ont en commun d'être des expériences extraordinaires, des expériences qui débordent le cadre du familier, du quotidien et de sa routine, ou qui prennent place en dehors de l'espace de la communauté locale

ou du voisinage. Le religieux apparaît donc généralement dans les récits de vie, lorsque les individus sont confrontés aux menaces de l'un ou l'autre de ces mondes étrangers et lointains qui ne leur laissent aucun autre recours. Si l'intervention divine directe ou indirecte a ainsi pour fonction de protéger et de défendre les êtres humains, il est possible de préciser un peu plus les objectifs poursuivis. Le plus banal de ceux-ci est sans doute celui du salut individuel si l'on entend par cela autre chose que le salut de l'âme après la mort auquel on s'attendrait. Non pas que ce type de salut soit totalement absent des récits, mais il est relativement rare comparativement au salut individuel sur terre, au salut de l'individu vivant qui, lui, revient souvent et pour lequel on requiert une protection contre ce qui pourrait le faire disparaître : la mort. Les acteurs sont alors mis en scène non plus seulement comme des objets soumis à des forces qui les dépassent, mais aussi comme des sujets et, plus précisément encore, somme des *sujets individuels*, puisque leur quête en est une individuelle étant question ici de leur propre survie.

Cela survient très souvent dans des situations où l'individu est en danger de mort à la suite d'une maladie. Le recours à la dimension religieuse constitue alors un moyen pour assurer la survie de l'individu et bloquer un processus qui l'aurait fait passer dans l'au-delà. Ainsi, dans la narration suivante de Clara[16], l'intervention divine permet à la narratrice de sortir d'une situation économique et émotive qui l'avait rendue gravement malade :

> Les enfants sont allés à l'école, nous avons ouvert un commerce [épicerie-charcuterie] et nous sommes allés habiter sur la rue Crémazie. Après cinq ans que nous avions ce commerce-là, j'ai commencé à avoir des douleurs dans les jambes. [C'était] la mauvaise alimentation, parce que toutes ces heures dans ce commerce, on ne mangeait pas bien, on ne mangeait pas, manque de temps, la nervosité. Je voyais que mes enfants arrivaient parfois de l'école et prenaient du chocolat. Moi, je ne leur avais donné du chocolat qu'à huit, neuf ans. Et j'avais fait très attention. Je leur faisais du pain complet et toutes ces choses. Et ensuite, je les voyais dans le commerce, dans cette condition et ça me rendait nerveuse. Et puis, vendre des cigarettes, de la bière, cela m'affligeait beaucoup. Je voyais des gens, certaines personnes qui avaient du mal à se tenir debout et qui venaient acheter une autre bière. Je mourais pour eux. Je me sentais tellement [mal] que mes jambes se bloquèrent. Je restai quatre mois avec les jambes bloquées. Je ne pouvais plus ni monter, ni descendre. Ils me mirent un buste de métal pour me maintenir plus droite. J'étais finie en somme. Puis, ça été la foi ou le courage, ou tous les deux ensemble [...] Mon mari ne voulait pas vendre le commerce. Il disait : « Le commerce ne va pas bien et nous avons tous ces réfrigérateurs à payer. Comment faire pour vendre ce commerce? Qui va l'acheter avec toutes ces dépenses pour les réfrigérateurs? » Et puis, un jour j'ai dit comme ça [...] : « Dieu doit faire quelque chose. Ou bien il t'écoute, toi, ou bien il m'écoute, moi. Je pense que si tu as tort, il m'écoutera. » Et cette semaine-là, j'ai commencé à prier vraiment avec le cœur. C'est alors qu'un agent immobilier est venu. Personne ne l'avait appelé. Il

arriva avec deux offres dans les mains. Et c'est ainsi que nous avons vendu la maison et fermé le commerce. Ceux qui nous avaient vendu les réfrigérateurs les ont rachetés avec seulement 5 000 $. Il y avait six ou sept grands réfrigérateurs. Malgré tout ce que nous avions payé... Mais nous nous sommes sauvés la vie. Nous avons cherché une maison. Nous avons trouvée celle-ci qui n'avait pas été habitée pendant un an. C'est ainsi que nous avons acheté ici.[17]

L'intervention divine est aussi ce qui sauve Armando d'une perforation à l'estomac, alors qu'il travaillait en France, en 1952. Tandis que sa situation était suffisamment sérieuse pour qu'on ne sache s'il allait mourir, Armando affirme qu'il survécut grâce à l'intervention de sainte Thérèse. On remarquera que comme le narrateur l'affirme (« il y a seulement elle qui peut »), la maladie et la mort ne peuvent être contrés que par le recours à la dimension religieuse :

Comme je l'ai dit, je suis allé en France en 1949. Et là, la même chose : travail, sueur. Je mangeais, mais je devais me forcer. Ça ne m'allait pas tellement. Mais toujours est-il que j'ai tenu jusqu'en 1952. Au mois de mars, pom! Une perforation. Je suis tombé comme ça, mort. Ils m'ont amené à l'intérieur. Ma femme était en Italie et je lui ai demandé de venir [...] Elle a donc amené aussi notre fils en France, à Lisieux [Calvados, France], là où a vécu sainte Thérèse et où il y a eu des bombardements. Et là tout près, il y avait par chance l'hôpital, d'ici à là, à peu de distance. Ils m'ont amené d'urgence et ils m'ont ouvert l'estomac d'ici jusque-là. Comme ça, parce qu'ils n'ont pas pu faire une grande opération. C'était provisoire. Ils ont mis un morceau, comme on fait pour les chambres à air des pneus, tu sais, quand elles ont un trou. Je ne sais pas où ils ont pris cette chose. Le médecin m'a tout expliqué et après ils m'ont mis ce morceau-là. Ils ont laissé ouvert avec une bande qui tenait là. Et chaque jour, le médecin regardait si le morceau se mettait à coller. Si ce morceau collait, bien. Sinon, c'était fini. Par chance, le morceau a pris. Ils m'ont donc gardé là et après huit jours, ils m'ont recousu [...] Ils m'ont dit : « Maintenant, il faut que nous te gardions ici trois ou quatre mois. » Jusqu'à ce qu'ils aient pu me remonter. J'avais perdu... un vingt kilos. J'étais maigre comme ça. Même ma femme n'avait pas le droit d'entrer dans la chambre pour me voir. C'était après qu'ils mouraient que les gens venaient. Ça été un drame. Et ils m'ont dit aussi que par la suite il allait falloir faire la grande opération. « Quand tout sera bien recollé, il a dit, parce que tu es tellement faible que si on te coupe maintenant, le sang est trop liquide. » Alors, ils m'ont donné des choses pour me renforcer, tu sais, dans ces bouteilles. Jamais à manger. Tu sais ces bouteilles, ces choses-là? Je pensais que ma vie était finie, parce que le médecin disait : « Peut-être que tu as quelque chose qui ne va pas, qu'est-ce que c'est? Aie courage, tu es trop faible mais avec le temps... Après nous te ferons l'opération. » Alors, après trois mois et demi, ils ont tenté la grande opération. Cela a duré plus ou moins trois heures, cette grande opération. Et là, je suis resté encore ainsi, là, un bon moment, six mois, tout mal, entre la vie et la mort. Alors, j'avais dit à

ma femme, avant de faire la grande opération : « S'il te plaît, amène-moi sainte Thérèse. » Parce que j'étais très dévot, moi. Je suis encore très dévot. J'ai dit : « Amène-moi sainte Thérèse, parce qu'il y a seulement elle qui peut... » Alors, pendant que je priais, que je priais, que je priais, je me suis endormi avec la prière pour sainte Thérèse et son image devant les yeux. Et le fait est que je me suis réveillé après avoir été opéré. « Je me suis réveillé, je suis encore vivant », je me suis dit : « Regarde, c'est elle qui m'a sauvé. »[18]

L'intervention du religieux dans la narration suivante d'Assunta est à la fois plus mystérieuse et plus spectaculaire. L'action se passe en Italie, dans les années 1930. Atteinte d'une maladie inconnue qui la tenait au lit et l'empêchait de manger, Assunta s'en sortit, non seulement grâce aux démarches de son père et de sa future belle-mère, tous deux partis chercher un prêtre aux pouvoirs particuliers dans un village éloigné, mais aussi à la suite de son voyage extatique en compagnie des deux parents :

Moi, à l'âge de dix-huit ans, j'ai eu une maladie que l'on n'a pas bien comprise. Pendant quatre mois, à dix-huit ans, je suis restée sans manger et sans dormir, et je suis toujours vivante à mon âge. Et alors, c'est certain que j'ai vu quelque chose durant ces quatre mois parce que, ensuite, ma mère, mes parents... J'étais fiancée quand j'ai eu ces quatre mois de maladie. Alors, j'ai dit : « Je ne veux plus me marier maintenant. Je suis malade, je ne veux plus me marier. » À ma mère, cela lui aurait plu si l'on s'était faite nonne, soit moi, soit ma sœur. Les nonnes, on était toujours avec les nonnes : « Heureuses sont-elles, disait ma mère, elles vivent bien, elles n'ont pas de problèmes, les sœurs. » Alors, tandis que j'étais fiancée – nous avons été fiancés pendant trois ou quatre ans –, j'ai eu cette maladie et moi... Nous ne nous parlions pas de proche [elle et son fiancé], mais lui, il m'écrivait des lettres. Alors, je recueillais les lettres et les lui renvoyais. Je ne les lui redonnais pas personnellement, mais par une voisine. Je les lui ai renvoyées. Je disais à la voisine : « Porte-lui ces lettres parce que moi, je ne veux plus me marier parce que je suis malade. » Alors, celui-là continuait à venir et moi et je me fâchais : « Mais je lui ai dit que je ne veux plus me marier et celui-là, il vient! » Et sa mère et mon père, ils sont allés autour, dans les villages voisins. Alors, à Aiello Calabro [village de la province de Cosenza, Calabre], ils leur ont dit qu'il y avait une vieille église avec un brave prêtre âgé et que lui, il pouvait dissoudre quelque chose, si j'avais quelque chose, qui sait. Certes que cela a été quelque chose que l'on n'a pas bien compris, ce que j'ai eu. Alors lui [son fiancé], il a continué à venir. Il aidait mon père à faire quelques travaux. Et comme il venait, il a continué à venir. Ça ne lui avait pas importé que je lui aie renvoyé ses lettres. Et moi, quand je voyais qu'il venait, je me fâchais! « Mais regarde, je disais, je ne veux pas qu'il vienne et celui-ci, il vient! » Je me fâchais. Certes que par la suite, j'ai guéri. Et ensuite, nous nous sommes mariés. Mais pendant que j'avais cette maladie qui a duré quatre mois, ma future belle-mère et mon père ont pris une auto et ils sont allés à ce village, Aiello Calabro, à cette église. Et pendant qu'ils étaient en route, ils ont eu un orage,

une tempête d'eau et de vent. Ils s'en allaient là-bas et ils avaient pris de moi un peu de cheveux. À l'époque, j'avais des tresses avec des épingles. Ils ont pris les épingles et un peu de cheveux, et ils les ont apportés avec eux. Et moi, pendant qu'ils étaient dans cette tempête, moi je l'ai vue cette tempête. J'étais à la maison et j'ai vu ce mauvais temps, comme si j'étais présente avec eux. Alors je me suis dit : « Oh! Ce mauvais temps! » Il y avait cette église tout près avec une grotte dans laquelle il y avait une statue. Je me suis dit : « Je vais me mettre à l'intérieur de cette grotte et ainsi je me protège de la pluie. » Je vais donc là et cette statue ouvre ses bras et m'embrasse. Par la suite [une fois guérie de sa maladie], j'y suis allée personnellement, à cette église. J'y suis allée moi-même et j'ai reconnu les rues que j'avais vues avec la tempête de pluie, les rues que j'avais vues. Alors moi [pendant la maladie], avant que ma belle-mère et mon père ne reviennent, j'avais dit à ma mère : « Maman, où m'avez-vous amenée? » « Oh!, dit ma mère, nous ne t'avons pas amenée. Eux [la belle-mère et le père], ils allaient à l'église et toi, tu étais au lit. » « Oh!, j'ai dit, j'ai vu des rues, des ponts, je suis allée loin, j'ai vu une tempête de pluie, de vent. » Quand ils sont revenus [sa belle-mère et son père], ils ont raconté à ma mère où ils étaient allés exactement comme je l'avais raconté : « Encore un peu et nous y restions, ils ont dit. Il y a eu une tempête et un vent que nous pensions que nous allions mourir. Nous étouffions en route. » Ils avaient vécu cela et moi, je l'avais vu. C'est un mystère. On ne comprend pas comment cela se fait. J'ai vu toute cette eau, la tempête, la statue qui m'a ouvert les bras. Et après cela, lorsqu'ils m'ont amenée là-bas [après la maladie], j'ai reconnu les rues. Alors après, j'ai guéri. Je ne mangeais pas. Je me souviens que ma mère me nourrissait avec une orange pressée, avec le jus d'orange. J'ai commencé à boire et alors, j'ai commencé à reprendre. J'étais devenue toute sèche. Alors j'ai repris et je suis allée bien.[19]

En raison de sa proximité avec la mort, le thème de la guerre fournit également des passages où les forces religieuses sont appelées à sauver la vie des individus. Ainsi, dans la narration suivante d'Armando, le religieux est ce qui permet au narrateur d'échapper à une situation où il aurait vraisemblablement péri. L'action se passe durant la Seconde Guerre mondiale, alors que des soldats italiens avaient été envoyés combattre dans le territoire yougoslave :

> À l'époque où l'on faisait ces ratissages près du Monténégro, nous avions descendu d'une montagne pour remonter une autre montagne. C'était toujours la Bosnie, et le Monténégro était là, tout près. Alors que nous étions en train de remonter l'autre montagne, les rebelles avaient coupé des troncs d'arbres et ils avaient barré les routes. Et là, ils nous ont attaqués. Je te raconte cela pour te faire comprendre que là aussi j'ai eu une grâce de Dieu. Nous, de l'artillerie, nous étions descendus avec les mules et tout l'équipement, et ils nous ont pris là. Ils ont commencé à mitrailler. Je n'avais jamais senti les balles siffler, mais là, je les ai entendues. Mais que fallait-il faire? J'étais comme un agneau, on peut dire, parce que j'avais 19 ans. « Jetez-vous par terre! », a crié le lieutenant. Il commençait

déjà à faire un peu sombre. Il y a un soldat de la région de Bari [sud-est de l'Italie] qui a vu les flammes de la mitraillette. Il est monté par derrière et il a attrapé ce soldat du Monténégro. Il l'a attrapé, il l'a fait marcher devant lui et comme il voulait s'enfuir, il lui a donné un coup là, sur la tête. Il lui a cassé la tête et il l'a jeté dans la rivière. Courageux, celui-là, il a été vraiment courageux. Lorsque ce fut fini, à la nuit tombée, nous avions des mules qui étaient blessées. Il fallait les amener à l'infirmerie. C'était assez loin. Alors, ma sœur, elle m'avait envoyé, peut-être un mois auparavant, une neuvaine de Santa Rita da Cascia, une neuvaine que j'ai encore là, dans le livre. Je la garderai toujours. Elle m'avait écrit : « Cher frère, tu dois toujours faire ces prières, toujours. Tu verras qu'elles t'aideront, elles t'aideront. » Alors, cette nuit-là, sous la tente, je priais pour que le Seigneur me fasse partir d'ici. Je priais en pleurant. Et tu sais qu'à minuit quelqu'un a appelé : « Armando T.! ». Ils m'ont appelé avec deux autres pour qu'on aille amener tout de suite les mules à l'infirmerie, loin de là. Nous sommes partis alors que ceux qui sont restés, la moitié sont morts. Tu vois? Un autre miracle. J'ai vécu des miracles.[20]

En raison des mêmes dangers de mort qu'elle fait peser sur les individus, la *malavita* appelle aussi le religieux comme moyen d'assurer la survie des narrateurs. L'autobiographie de Vincenzo Zolfo, immigrant sicilien arrivé au Canada en 1961, en fournit un excellent exemple[21]. Après avoir décrit comment naquirent, chez le jeune barbier Vincenzo, un goût pour la richesse et le luxe, pour les belles voitures et les beaux habits, un désir insatiable de pouvoir et un penchant tout aussi inassouvi pour la séduction et le sexe, le récit nous raconte la longue quête de Vincenzo qui constitue, en fait, un voyage toujours plus loin dans le monde de la *malavita*, de la mafia, de l'escroquerie, de la drogue, de la prostitution, de l'adultère et de la débauche. Mais plus Vincenzo avance dans ce monde, croyant pouvoir y satisfaire ses désirs de richesse, de pouvoir et de sexe, plus il mesure la faillite d'une entreprise qui le mènera au divorce, à la solitude, à la dépendance, à la dépression et, lorsqu'il sera enfin sauvagement battu par ses patrons de la mafia, à une paralysie qui ne lui laissera que le désir d'en finir avec la vie. C'est alors qu'interviennent les forces divines, tout d'abord sous la forme d'un rêve où le Christ lui apparaît et, ensuite, par l'entremise d'un prédicateur évangéliste qui organisera, avec d'autres disciples, une séance d'exorcisme de laquelle Vincenzo sortira guéri à la fois physiquement et moralement. Revenu du monde de la *malavita* comme d'un au-delà, Vincenzo sera redevenu ce qu'il avait été avant son errance : un homme simple, honnête, capable de sourire et d'aimer comme tout le monde.

3. Au-delà de soi, autrui

Impuissants objets de processus qui les affectent, les acteurs mis en scène dans les récits où apparaît le thème religieux se présentent donc aussi comme sujets lorsqu'on se penche sur ce qu'ils désirent atteindre et sur la fonction que remplit la dimension religieuse qui leur vient en aide. S'ils se donnent alors à voir comme sujets

individuels, lorsque c'est leur propre vie qui constitue l'enjeu du combat que l'on raconte, cela n'exclut pas d'autres formes de sujets. Qu'il soit lié aux thèmes de la mort, de la guerre, de l'émigration ou de la *malavita*, le religieux fait d'abord souvent apparaître, plus ou moins explicitement, ce que l'on pourrait appeler un « sujet religieux » : c'est en effet parce qu'on est « religieux », parce qu'on appartient à la communauté des croyants et des pratiquants, que l'on fait appel à Dieu et que le divin intervient en notre faveur. Mais l'examen des objectifs poursuivis via l'intervention divine révèle aussi d'autres identités. Car le religieux a aussi souvent pour but d'établir et de maintenir un lien entre des individus que la mort, la guerre, l'émigration ou la *malavita* a séparés. *Religare* prend alors ici un sens nouveau et plus concret : s'il sert à permettre aux individus de communiquer et d'interagir avec Dieu, le religieux a aussi pour mission de lier les êtres humains entre eux, comme autant d'univers autrement séparés les uns des autres. Objets soumis aux forces venues d'univers qui les dépassent, les acteurs de ces récits deviennent alors également *sujets porteurs d'identités sociales* particulières, puisqu'ils sont portés par des projets où s'affirment leur appartenance à certains groupes.

3.1. L'autre proche : famille, parenté et paesani

C'est bien sûr très souvent d'un lien entre les membres d'une même famille, entre les individus d'un même cercle de parenté ou entre immigrants venus d'un même village dont il s'agit. Il arrive parfois que le renforcement de ces relations entre proches parents ou amis ne soit que le résultat indirect de l'intervention des forces religieuses qui, elles, avaient pour but le salut individuel. Par exemple, la guérison d'Assunta, telle que racontée dans le passage présenté plus haut, mobilisa le père de la narratrice ainsi que sa future belle-mère et aboutit, non seulement à la guérison d'Assunta, mais aussi à rendre possible son mariage, soit la création d'une nouvelle famille et l'établissement de nouveaux liens de parenté. C'est aussi ce type de renforcement indirect de certaines relations sociales par le religieux que présente le passage suivant du récit de vie d'Alfredo. Atteint d'un ulcère à l'estomac à 22 ans, vers la fin des années 1950 en Italie, Alfredo avait fait la promesse d'ériger une croix sur la montagne qui domine la région de son village si Dieu lui accordait la grâce de la guérison. C'est la réalisation de cette promesse qui mobilisera les amis et *paesani* d'Alfredo, transformant cette promesse individuelle en une entreprise collective :

> En revenant un peu en arrière, en Italie, pendant la période de ma maladie [ulcère à l'estomac], j'avais fait le vœu d'aller mettre une croix sur le mont Cocuzzo[22], une croix de bois de huit mètres de haut. J'ai encore les photographies, j'ai tout. Huit mètres de haut. Des amis m'ont aidé, nous l'avons mise. Il y a eu une fête de tous les *paesani* après quoi, ils l'ont coupée. Et en 1960, nous en avons mise une autre, mais en fer cette fois, très haute, plus haute encore. Douze quintaux de sable, six quintaux d'eau, le ciment, les échafaudages et la croix elle-même ont été portés à la main. Là, il y avait des centaines et des centaines de personnes qui portaient ces choses en haut, parce qu'il n'y avait pas de route... Donc,

il y avait beaucoup de gens pour porter toutes ces choses. Et le prêtre de notre village, qui était un artiste presque dans tout – il faisait des belles crèches, il savait écrire, il était un bon écrivain, il chantait bien – il avait fait venir un hélicoptère pour prendre la croix et la porter là-haut. Mais tout était déjà fait. Quand l'hélicoptère est arrivé, tout était déjà en place, tout était en place là-haut.[23]

Mais il arrive souvent aussi que l'implication de la dimension religieuse dans le rétablissement des liens entre parents et amis séparés par la mort, la guerre, l'émigration ou la *malavita* soit plus directe. Les acteurs apparaissent alors comme sujets porteurs d'identités familiales, de parenté ou communautaires dans la mesure où leur démarche s'explique par leur appartenance à ces groupes. Par exemple, dans la narration suivante d'Assunta, la dimension religieuse intervient expressément pour établir une communication entre les vivants et les morts d'une même famille et pour leur permettre d'interagir. Assunta parle ici d'un de ses fils qui succomba à une rupture d'anévrisme, à l'âge de quarante ans, à Montréal. Après avoir raconté que son mari pleura longtemps ce fils, elle est partie prendre des photographies et est revenue s'asseoir :

Voilà, c'est celui-ci que nous avons perdu à quarante ans [elle montre les photographies de son fils]. Il a laissé une petite fille de quatre ans. Tu sais que cette petite fille a dormi avec sa mère dans cette pièce-ci, à côté, pendant un mois et demi. Les premiers jours après la mort de son père, elle voulait être accompagnée par sa mère aux toilettes, pour qu'elle lui allume la lumière. Alors, le matin, si sa mère n'y allait pas, elle criait, elle pleurait au point que sa mère devait absoluement y aller. Un matin, sa mère a dit à sa fille d'y aller seule. Elle y est allée seule, elle y est allée. Quand elle en est ressortie, elle a dit : « Maman, tu n'es pas venue, toi, mais c'est papa qui est venu et qui m'a allumé la lumière. » Elle a dit que quand elle eut fini, son père avait éteint la lumière et était parti. Elle a dit : « Il n'est pas mort, il n'a rien. » Nous, nous avons beaucoup de preuves dans nos familles. Nous avons vu pas mal de choses et nous croyons en Dieu. Nous croyons vraiment qu'il existe et nous possédons une grande foi. Plusieurs ont perdu la foi, mais nous... Moi, je remercie Dieu que notre foi ait grandi.[24]

Il en va de même lorsque c'est la guerre qui sépare les proches. C'est ce que présente la narration suivante où Eugenio raconte qu'il était menacé d'être envoyé en Allemagne, dans des camps de travail, pendant la Seconde Guerre. Le narrateur nous dit alors qu'il avait gardé la conviction qu'il retournerait « à la maison ». Le caractère religieux des moyens utilisés par Eugenio de même que la mise en jeu de forces surnaturelles pour se rassurer quant à son avenir, témoignent de l'étrangeté et du pouvoir extrême avec lesquels s'impose la réalité nationale que constitue la guerre. Impuissant devant son assujettissement aux autorités, pris dans un conflit et des enjeux qui le dépassent, Eugenio doit avoir recours à des forces tout aussi étrangères et puissantes. On notera que l'on retrouve également l'association du thème religieux à celui de la mort. La communication entre le monde des morts et

celui des vivants sert ici de moyen pour établir une communication indirecte entre les membres d'une même famille :

> J'avais toujours cette idée que j'allais rentrer à la maison, que j'allais rentrer chez mes parents. Vous savez pourquoi? Moi, je disais tous les soirs, tout le temps, je faisais ces prières que je sais faire. Je suis catholique et je faisais ces prières. Je disais : « Madone, permettez-moi de voir encore mon père et ma mère. » Je disais toujours cela. Une nuit, en rêve, ma grand-mère vint à moi, la mère de mon père : « Hé! Grand-mère comment vas-tu? Et maman et papa, comment vont-ils? » Dans le rêve, tout était joyeux. Elle répondit : « Non, non, ne t'en fais pas, ils vont bien. Toi, comment vas-tu? » « Moi, je vais bien aussi, j'ai dit. Écoute, qui sait si je vais les revoir une autre fois, maintenant que je me trouve ici, avec ces Allemands, prisonnier civil? » « Aie foi en Dieu, elle a dit, tu les verras, me dit ma grand-mère, sois tranquille que tu verras ton père et ta mère. Tu iras à la maison. » Et alors, avec cet espoir, grâce aux paroles de ma grand-mère... [il tape des mains]. Et je suis rentré à la maison! Maintenant, de temps en temps, je lui fais donner une messe parce qu'elle est morte en 1936, elle est morte ma grand-mère. Pour dire, j'ai toujours eu cette foi en Dieu et la foi dans mes morts. Et cela a été la vie que j'ai passée.[25]

De même, dans un autre des passages où Armando nous raconte son expérience militaire au cours de la Deuxième Guerre, l'intervention divine permettra à Armando, non seulement de sauver sa peau mais aussi de revenir miraculeusement chez les siens (la famille de sa marraine), alors qu'il erre et qu'il est fait prisonnier par les Allemands :

> Ils m'ont appelé sous les armes. Jeune, parce que je suis né en 1920, le 26 décembre 1920. Mais ils ont appelé deux classes ensemble : ceux de 1919 et ceux de 1920. À dix-neuf ans, je suis donc allé sous les armes. Ils m'ont habillé en militaire. Le 22 mars 1940, j'étais déjà à Gorizia [province de Gorizia, région du Frioul, près de la frontière yougoslave]. Nous attendions l'entrée en guerre pour entrer en Yougoslavie. Alors de Gorizia, nous nous étions déplacés près de la frontière. Nous étions prêts et nous avons reçu l'ordre d'entrer. J'étais dans l'artillerie de montagne, l'artillerie. Nous sommes entrés. Nous sommes allés à 70 kilomètres, à Lubjana, la capitale de la Slovénie. De là, nous avons fait 70 kilomètres vers l'intérieur. Nous avons avancé : Croatie, Serbie, Bosnie et Monténégro. Nous avons fait tous les grands ratissages dans ces zones-là. Ensuite, quand ce fut le 8 septembre [1943][26], ils ont dit à tout le monde de s'arranger, d'aller où on voulait. Et nous nous sommes éparpillés. Et marche et marche, nuit et jour dans la forêt. Nous étions trois avec deux sous-officiers et un lieutenant. J'étais avec eux. Les rebelles les ont pris durant la nuit. Ils ont pris les sous-officiers et l'officier et ils nous ont laissés libres. Ils m'ont laissé libre. Les autres devaient rester avec eux pour leur enseigner le maniement des armes et le reste. À moi, ils m'ont dit : « Tu veux collaborer avec nous? Ou sinon, si tu veux t'en

aller à la maison tu peux aller à la maison ». Alors, ils m'ont tout pris : les vêtements, tout, et ils m'ont laissé seulement un petit pantalon court. Alors, après, j'ai marché, j'ai marché, toujours, toujours, jour et nuit. Et je suis arrivé presque tout près de Trieste. Alors là, j'étais fatigué, mort. Je marchais seul, au hasard vraiment. Ça veut dire que c'était le Bon Dieu qui me guidait. Moi, je ne connaissais rien. Je marchais comme ça, au hasard de mon destin. Marche, marche, je ne savais même pas où j'allais. Alors avant d'arriver à Trieste, je me suis senti fatigué. Je me suis jeté par terre, derrière un arbre. Je ne m'étais même pas aperçu d'être tombé. J'ai senti un coup de pied dans le derrière, tu sais? Comme un « oup ». Moi, je ne savais pas. Il y avait peut-être 3000 soldats italiens tous entourés par des Allemands. À chaque 3 mètres, un Allemand. Et ils m'ont mis avec les autres, entouré par les Allemands, moi aussi. Alors on parlait entre nous : « Où est-ce qu'ils nous amènent? » Il y avait ceux qui disaient : « Ils nous amènent en Pologne. » D'autres disaient : « Non, ils nous amènent aux fours crématoires. Désormais, notre vie est finie. » Moi, j'avais une marraine qui m'avait tenu dans ses bras à mon baptême. Elle avait une pharmacie en Istrie[27]. Mais moi, je n'y avais jamais été, en Istrie. Je ne connaissais pas du tout cet endroit. Je savais seulement que ma marraine était là, en Istrie. Tout à coup, j'ai vu une pancarte avec « Istria » inscrit en grand. Je me suis dit « Sainte Madone, je me suis dit, mourir ici ou mourir là-bas, vaut mieux que je me jette et que je déboule dans le talus. » Je me suis jeté et j'ai déboulé en bas. Ils ne m'ont pas tiré dessus. Pourtant, il y avait un Allemand à chaque 3 mètres. Ils n'ont pas tiré, rien. Par la suite, j'ai demandé à des gens s'ils connaissaient un certain T... Ils ont le même nom de famille que moi, les enfants et ma marraine. « Oui, ils m'ont dit, ils habitent ici. » Mais regarde un peu si ça n'a pas été le destin! Ça été... je ne sais pas... J'ai demandé : « Est-ce qu'il y a des T... qui habitent ici? » Il m'a dit : « Oui, oui, regarde, juste ici. » Je suis tombé en déboulant de là-haut et j'étais là. Ce sont des choses que l'on ne peut croire. Beaucoup de choses sont des miracles pour moi. Ce sont des miracles. Il y a eu d'autres choses que j'ai vécues durant la guerre.[28]

On retrouve de manière encore plus claire cette faculté du religieux de permettre aux proches d'entrer en communication entre eux malgré la guerre, dans le récit d'Assunta qui suit. Le pouvoir extrême exercé par la réalité nationale sur la famille, l'impuissance et l'étrangeté des protagonistes face aux événements et aux autorités, le recours au religieux de même que la mise en jeu de forces surnaturelles sont autant d'éléments qui se retrouvent dans les quatre épisodes de cette narration. Le premier raconte les prières que le père de la narratrice faisait au front, pendant la Première Guerre, et le réconfort que Dieu lui apporta en l'assurant de son retour prochain auprès de sa famille. Encore une fois, le recours au religieux vise à défendre l'unité familiale contre une réalité d'ordre national qui se pose comme toute puissante (« Aujourd'hui ou demain, ce sera mon tour de partager le sort de mes compagnons »). Le second épisode raconte encore une lutte de la famille contre la réalité nationale en décrivant l'espoir de la mère et de la grand-mère d'Assunta de voir un jour le

père de la narratrice revenir de la guerre. Encore une fois, cette réalité d'ordre national apparaît comme toute puissante avec la sentence qu'émet un officiel aux deux femmes qui lui demandaient des nouvelles du front (« Oh!, dit cet homme des autorités, alors, quel espoir avez-vous? »). Et encore une fois, la résistance (« Nous avons espoir, nous avons espoir ») passera par l'appui de forces surnaturelles avec l'aide de Dona Lisa, une amie qui montrera à la narratrice et à sa mère comment communiquer avec elles. Le troisième épisode, où la sœur d'Assunta anticipe l'arrivée de la lettre de son père, et le quatrième épisode, où la mère d'Assunta est avertie par Jésus de l'arrivée de son mari à la gare, renforcent cette opposition entre, d'une part, la réalité nationale lointaine et menaçante, et, d'autre part, les protagonistes dont l'impuissance nécessite l'appui du monde divin pour défendre l'unité de la famille.

> Mon père, avant la guerre de 1914-1918, il a fait une autre année de guerre à Tripoli, à la guerre de Tripoli. Puis, il a fait quatre ans de suite au front [guerre de 1914-1918]. Il a été en première ligne, en première ligne. Alors, un jour, il y avait assez de combats. Voyant... Il voyait, mon père, qu'il y avait des morts à droite, à gauche. Il s'est dit : « Aujourd'hui ou demain, ce sera mon tour de partager le sort de mes compagnons. » Alors, il s'est mis à genoux dans la tranchée profonde. Elle était faite ainsi pour protéger des coups de feu. Alors, mon père priait Jésus : « Jésus, dit-il, fais-moi la grâce de voir une autre fois ma famille. » Il priait Jésus. Alors, se présenta un vieillard qui lui toucha l'épaule et il lui demanda : « Quelle grâce veux-tu que je te fasse? » « Oh!, dit-il, Père, la grâce de voir une autre fois ma famille. » Il voulait encore voir sa famille, c'était son désir, non? Le vieillard lui toucha encore l'épaule et lui dit : « Que cela te soit concédé! » Ensuite, étant donné qu'il était en première ligne, il fut fait prisonnier et à la maison, il ne donna plus de nouvelles pendant quatre mois. Ma mère s'appelait Rosina et ma grand-mère [paternelle] Assunta. Moi, j'ai le nom de ma grand-mère, je m'appelle Assunta. Étant donné qu'elles n'avaient pas de nouvelles, elles allèrent à Cosenza [ville de Calabre], au district de Cosenza où ils recevaient des nouvelles de la guerre. Elles sont allées là, au district, et on leur demanda : « Depuis combien de temps n'avez-vous plus de nouvelles? » Elles répondirent : « Quatre mois. » « Oh!, dit cet homme des autorités, alors, quel espoir avez-vous? » Ma mère, résolue, avec la foi, elle dit : « Nous avons espoir, nous avons espoir. » Alors, elles sont allées à la maison et elles rencontrent . . . une dame de ce hameau des Ciacci, ça s'appelait ainsi [hameau de Santa Croce selon le recensement de la population de 1951]. Cette dame s'appelait Dona Lisa, une brave dame! Comme cette dame vit ma mère et ma grand-mère, elles se sont mises à pleurer. Elle dit : « Assunta, Rosina, pourquoi pleurez-vous? » « Oh!, dit-elle, Dona Lisa nous sommes allées pour avoir des nouvelles, mais ils nous ont dit qu'il n'y avait pas d'espoir. » Elle dit : « Rosina, Assunta, après trois jours, je vous le dirai, moi, s'il est vivant ou mort. » Cette dame avait des dons. Après trois jours, cette femme était contente. Elle appela ma mère et ma grand-mère et elle dit : « Rosina, Assunta, soyez contentes parce que j'ai vu des signes

qui disent qu'il est vivant! » Elle avait vu des signes qu'il était vivant. Alors, elle a dit : « Dona Lisa, comment avez-vous fait pour voir, nous voulons voir, nous aussi, nous voulons voir, nous aussi, cette chose. » Et elle leur a montré, enseigné, la prière : « *Spirito Santo, eterno amore. Vieni, vieni, tutto ardore. Vieni presto, non tardare. Tu mi devi consolare* »[29] Et cette prière, il fallait la répéter trois fois et pendant trois soirs de suite. Le troisième soir, si tu voyais une lumière, c'était le signe que tout était bien. Si c'était mauvais, tout restait obscur. En 1918, lorsque c'est arrivé, qu'elles ont vu cette lumière, dans les villages de Calabre, tout était noir le soir. Il n'y avait pas d'électricité. En 1918, il n'y avait pas d'électricité, tout noir, tout obscur. Alors, il fallait faire cette prière en un endroit obscur. C'était tout obscur. Alors, elles faisaient ça vers la montagne. Le troisième soir, ma grand-mère a dit : « Oh! Grâce à Dieu, j'ai vu la lumière! ». Ma grand-mère a crié à ma mère : « J'ai vu la lumière grâce à Dieu! » Ma mère a dit : « Moi non, moi, je n'ai encore rien vu! » Mais comme elle disait « rien », il y a eu une grande chose dans l'air, comme quand ils font des feux d'artifices. Elle a vu cela, ma mère. Alors, un jour, après plusieurs jours... Ma sœur était plus jeune que moi, elle avait deux ans de moins que moi. Elle a dit à ma mère... Elle la toucha à la jambe et elle lui dit : « Maman, sois contente maintenant! » Oh! Ma mère était contente! Elle dit : « Cette petite, il y a un saint qui lui a inspiré quelque chose de bien. » Ma mère était devenue très contente. Après-midi, arrive une carte postale, parce que mon père était débarqué en territoire italien et il avait écrit une carte postale. La paix avait eu lieu et il revenait à la maison. Alors, ma sœur... Ma mère avait été contente : « Un saint a illuminé cette petite pour qu'elle dise cela et que tout de suite après arrive la carte. » [...] Alors, il est revenu à la maison sain et sauf. Le Seigneur nous a fait cette grâce. Il l'a envoyé à la maison sain et sauf. Et il a fait quatre ans en première ligne. Et avant, quand il était tout près [sur le point d'arriver à la maison], ma mère allait à l'église de Cosenza, à l'église nommée Santo Crocifisso [Saint Crucifix], la première église lorsque tu rentrais dans la ville. Alors, elle est allée à la messe avec un beau-frère. Elle est allée à l'église avec un beau-frère et quand ils sont sortis, elle a dit : « Allessandro – il s'appelait Allessandro, le beau-frère, le frère de mon père – allons à la gare parce que Giuseppe va arriver ». Mon père s'appelait Giuseppe. « Hé!, dit-il, comment le sais-tu, sans écrire, sans avoir de nouvelles, comment fais-tu? » Elle a dit : « Jésus Crucifix m'a dit qu'il allait arriver », elle a dit. Lui, il dit : « Ce n'est pas vrai, ça ne peut pas être vrai. » « Mais c'est tout près, dit-elle, la gare n'est pas loin, allons voir. » « O.K., allons-y ». Ils y sont allés. Arrive le premier train. Alors, quand arrive le train, il y a foule, pas mal de gens. Parmi cette foule, il y avait un soldat habillé en gris et vert. Les soldats étaient habillés en gris et vert. « Voilà, Allessandro, dit-elle, celui-ci c'est Giuseppe! » Mon père, lorsqu'ils se sont approchés, il est resté stupéfait : « Mais regardez, dit-il, sans rien savoir, vous êtes venus à ma rencontre! » Et puis, ma mère lui a expliqué que c'était Jésus Crucifix qui lui avait inspiré sa venue et qu'ils étaient venus pour cela, pour le rencontrer. Vous avez vu quelle foi avaient les anciens? Hein?[30]

L'émigration s'apparente à la mort et à la guerre aussi bien par la séparation des proches qu'elle provoque que par le recours aux forces divines qu'elle nécessite pour défendre la famille, la parenté ou la communauté. C'est ce qu'on trouve dans la narration suivante d'Assunta où les valeurs familiales s'opposent au projet migratoire et où des forces surnaturelles sont requises pour établir la communication entre les émigrés et ceux qui sont restés. Le recours au surnaturel valorise encore une fois l'unité de la famille par le caractère sacré qu'elle acquiert dans le discours. De plus, le caractère ésotérique des moyens employés exprime aussi la puissance de la menace que l'émigration, tout comme la guerre, fait peser sur la famille :

> Moi, je suis partie [au Canada], mais pas pour rester. Je suis partie contente mais aussi avec l'espoir de retourner [...] Ma mère, avant de partir, elle m'a prise dans la campagne, qui maintenant est aux mains de mon frère, près d'une vieille maison : « Assunta, elle m'a dit, laisse tes enfants les plus jeunes, sinon, si tu les amènes, tu ne retourneras plus. » « Non, maman, j'ai dit, moi j'ai peur de les laisser. » Il y avait un grand réservoir et une fontaine où coulait de l'eau. Ce réservoir était aussi grand qu'une pièce et puis, le dernier de mes enfants allait y jouer. Des deux côtés, c'était au ras du sol. J'ai dit : « Ça ne prend rien pour qu'il tombe dans ce réservoir. » Moi, j'avais peur, j'ai dit : « Peu importe, je reviendrai. » Alors, ma mère, après mon départ, qui sait, elle a eu de la peine parce que deux de mes enfants dormaient chez elle, ils lui tenaient compagnie. Ils [les parents d'Assunta] étaient malades. Mon père, je l'ai laissé paralysé sur une chaise. Ma mère n'avait pas une santé forte. Et moi, je leur faisais beaucoup de travaux. Je leur lavais le linge parce qu'ils en avaient besoin. Ma mère avait cette main malade. Je leur rendais beaucoup de services après que je me suis mariée. Parce que le terrain des grands-parents leur était resté, à eux. Et puis, eux, ils étaient vieux, âgés, malades et nous le cultivions, nous, le terrain. Alors, ma mère, elle voulait que je lui laisse les petits. Moi, je lui ai fait la promesse que je reviendrais. Cette promesse n'a pas été tenue. Alors, lorsque ma mère était gravement malade, moi je priais [à Montréal]. C'était le premier dimanche d'octobre. Je ne l'oublierai jamais [...] Le matin, je suis allée à la messe. Ensuite, à table, à midi, j'ai dit : « Maintenant, je fais une supplique », une prière, pour la guérison de ma mère. Je faisais cette prière pour guérir ma mère. Alors, j'ai pris des bougies de cire, comme j'en ai maintenant, ici [elle se lève, va en chercher et elle revient]. Ces bougies de cire. Et je faisais la prière pour ma mère. J'en avais prises deux comme ça. J'en allumais une et elle s'éteignait. J'allumais l'autre et c'était la même chose, elle s'éteignait. J'allumais de nouveau la première et elle s'éteignait. J'allumais l'autre et elle s'éteignait. J'allumais encore celle-ci et elle s'éteignait. Cinq ou six fois et elles ne se sont pas allumées. Alors, j'ai dit à l'un de mes enfants : « Venez l'allumer, vous, sinon, je ne la dirai plus, la prière » [...] Un de mes fils l'a allumée, lui. Avec ses mains, elles se sont allumées. Moi, j'étais restée surprise. J'avais dit : « Il n'y a pas de vent, les portes sont fermées, les fenêtres sont fermées, il n'y a pas de vent, pourquoi ne s'allument-elles pas? » Ça m'était paru une chose...

> Ça ne me paraissait pas une chose normale. Alors, le 30 octobre, dans le même mois, est arrivée la nouvelle que ma mère était morte. Elle était morte. « Oh!, j'ai dit, alors cela avait été un signe! Moi qui voulais prier pour la faire guérir alors qu'elle était destinée à mourir dans ce mois-là. » Elle était assez... Ma mère récitait toujours le rosaire, tous les jours, le soir, le matin, elle chantait toujours des chansons. Il y a beaucoup de chansons que ma mère, du matin au soir, chantait toujours. Des choses de Jésus, de la Madone, toujours. Moi, encore, j'ai une peine sur le cœur parce que je lui avais promis de revenir et je ne suis pas retournée alors qu'ils étaient vivants. Je suis retournée deux fois, mais ils n'étaient plus. Et j'ai encore une peine qui me serre le cœur, hein?[31]

L'autobiographie de Vincenzo Zolfo mentionnée précédemment fournit, quant à elle, un exemple du rôle que peut jouer le religieux dans le rétablissement des liens entre des proches séparés par la *malavita*. Car si ce récit raconte, comme on l'a dit plus haut, la progressive déchéance physique et psychologique du narrateur – résultat de sa quête obstinée de richesse, de pouvoir et de sexe – il se lit aussi comme la séparation toujours plus profonde qu'opère Vincenzo avec les siens, sa famille, ses parents et ses amis au cours de ce long voyage solitaire. Séparation concrète, d'une part, faite de trahisons, d'exils répétés à Vancouver, d'adultère et de divorce; séparation symbolique, d'autre part, puisque Vincenzo abandonnera progressivement les valeurs du monde qui l'a vu naître et grandir (valeurs familiales, de respect, de sincérité, d'honnêteté, etc.) dans sa recherche d'un statut social à ses yeux supérieur. De même qu'elles ramèneront Vincenzo à la vie et à la santé, les forces divines activées par la séance d'exorcisme ramèneront définitivement Vincenzo de son voyage dans la *malavita* et lui permettront de réintégrer le monde et le réseau de relations qu'il n'aurait jamais dû quitter.

Le religieux apparaît donc ainsi au service de la famille, de la parenté et de la communauté dont il recompose les liens humains. Du coup, les acteurs de ces récits sont mis en scène comme sujets porteurs de ces identités collectives menacées et sauvées par l'intervention divine. Mais il arrive aussi que ces identités soient exprimées par le fait que l'acteur qui invoque l'aide de Dieu le fasse, non seulement pour revoir les siens, mais aussi pour porter secours à un parent ou à un ami affligé par le malheur. C'est alors ce souci de soulager les souffrances d'un proche qui transforme l'acteur en sujet d'une famille, d'une parenté ou d'une communauté. Le récit suivant d'Assunta en est un exemple. C'est encore l'émigration qui requiert ici l'intervention des forces religieuses. Assunta raconte en effet comment sa grand-mère désespérait de revoir avant de mourir ses enfants partis en Amérique au début du siècle. Et c'est pour rétablir le pont entre les deux mondes que la narratrice décida de refaire le rituel que sa mère et sa grand-mère avaient pratiqué lorsque le père d'Assunta avait été fait prisonnier durant la Première Guerre (voir plus haut). Les mêmes gestes et les mêmes prières seront répétés et, comme cela était arrivé autrefois à sa mère et à sa grand-mère, Assunta verra aussi apparaître une lueur dans le ciel, confirmant, cette fois-ci, le retour prochain des oncles et des tantes émigrés. C'est d'ailleurs ce qui se vérifiera par la suite. Étant donné la reprise du rituel employé autrefois pour

le retour de son père parti au front, la narration d'Assunta rapproche l'émigration du thème de la guerre.

> Ma grand-mère, elle avait ses enfants en Amérique. Elle disait : « Oh! Je vais mourir et mes enfants, je ne les reverrai plus. Je vais mourir et je ne reverrai plus mes enfants ». En entendant cette lamentation que faisait grand-mère, j'ai dit : « Je veux faire une prière à l'Esprit Saint pour voir s'ils reviendront ou pas ». Ils étaient à New York, dans les États-Unis. Ça faisait beaucoup de temps qu'ils étaient là, depuis qu'ils étaient petits. Et la grand-mère ne les avait pas revus encore. Ils n'étaient jamais revenus. C'était en 1933. J'avais dix-huit ans. J'ai fait la prière comme l'avait faite ma grand-mère quand elles avaient vu la lumière du Saint-Esprit alors que mon père était prisonnier. J'ai dit : « Je veux faire moi aussi la prière pour voir si je vois le signe de leur retour ou non. » Alors, j'ai fait cette prière et le troisième soir, j'ai vu la lumière. J'ai vu la lumière. J'ai dit : « Grand-mère! Sois contente que tes enfants vont revenir! » « Oh! Si Dieu le voulait! », elle a dit, grand-mère. La même année, deux enfants sont arrivés, la première fille qui s'était mariée et qui était allée en Amérique ensemble avec ce frère. Ils étaient partis ensemble et ils sont revenus en Italie ensemble. Ils sont arrivés en 1933. Et la prière où j'ai vu la lumière de l'Esprit Saint, c'est vrai. Moi, j'ai une grande foi [...] Après qu'un oncle et qu'une tante sont arrivés [d'Amérique], l'autre fils arrive d'Amérique en 1937. Deux sont revenus en 1933 et, en 1937, est revenu l'autre avec sa femme et deux enfants. Et la grand-mère était très contente parce qu'elle avait pu revoir tous ses enfants. Ma lumière que j'ai vue, c'est arrivé.[32]

3.2. L'autre tout court

Tous les exemples qui précèdent expriment une espèce de sacralisation des relations familiales, de parenté et communautaires que l'on rencontre fréquemment dans la façon dont les narrateurs parlent de ces relations dans leurs récits de vie. Les souvenirs sur le village d'origine accordent parfois une place importante aux prêtres et à leurs activités de conseillers aussi bien sur le plan pratique que moral. La communauté est aussi remémorée comme un *presepio*, la Sainte Crèche, métaphore qui vise à décrire non seulement les caractéristiques architecturales du village d'origine (rassemblement serré des habitations souvent accrochées au sommet d'une colline), mais aussi – à travers la référence à la Sainte Famille – le caractère à la fois familial et sacré de la communauté. Le caractère religieux associé aux relations communautaires se retrouve aussi dans l'importance qu'occupent les fêtes religieuses dans les souvenirs se rapportant au village d'origine : fêtes de Noël et de Pâques, bien sûr, mais aussi la procession du Vendredi Saint, la fête de l'Assomption et toutes les fêtes des saints patrons du village et des différents hameaux. Occasions pour interrompre les activités économiques quotidiennes, ces fêtes sont présentées comme des moments forts où la socialité reprend ses droits en affirmant la primauté de la relation aux autres. Ces fêtes sont alors remémorées comme des moments privilégiés de rassemblement où parents et amis parfois éloignés s'invitent, se réunissent, se

retrouvent et reconnaissent leur appartenance commune au groupe. Ce renforcement festif du réseau de relations sociales passe alors par les jeux, la musique, les chants et des processions où les individus se donnent en spectacle et se fondent dans le groupe. Aussi n'est-il pas surprenant de constater combien est déplorée la disparition progressive de ces fêtes religieuses, non seulement au Canada comparativement à l'Italie, mais aussi dans le village natal lui-même au cours des ans.

Mais l'intervention du religieux dans les récits de vie d'immigrants italiens ne se limite pas aux cercles de la famille, de la parenté ou de la communauté d'origine. Dépassant ce cadre étroit et exclusif de relations, l'action du religieux porte aussi au rapprochement avec un autrui plus général : un voisin, une connaissance, quelqu'un que l'on côtoie quotidiennement. En plus de servir au salut individuel et à la sauvegarde de groupes de parents et d'amis, les forces religieuses ont donc également pour fonction de fonder une appartenance plus large. Les acteurs sont alors mis en scène comme des sujets dont les motifs d'action renvoient à une identité collective qui prend les allures d'un *humanisme*.

C'est ce que montre, par exemple, le passage suivant du récit de Clara qui se déroule à Montréal. Ici, l'intervention du religieux n'a pas seulement pour but de sauver la narratrice en lui permettant de revenir du monde des morts et de la guérir physiquement, psychologiquement et moralement (sujet individuel). Son objectif final est, en fait, de faire en sorte que Clara puisse continuer son travail d'aide à autrui qu'elle avait pratiqué jusque-là dans le cadre de son appartenance à l'Église évangéliste. La peur ayant disparu de la vie de Clara pour faire place à la joie, la narratrice sera désormais en mesure de mieux se consacrer aux autres :

> Une fois, je suis tombée dans le coma et j'ai été transportée dans l'espace et j'ai vu des lumières merveilleuses. Même le blanc que nous connaissons est sale, il est sale en comparaison. Dans cette peinture [Elle montre une de ses toiles], j'ai essayé de refaire les lumières que j'ai vues là-haut. Mais ces couleurs, on ne les trouve pas sur terre, non. J'avais été sept jours dans le coma, cette fois-là. C'était très beau. Je me souviens de ces... de ces couleurs, de cet espace énorme, très grand. Les gens se demandent : « Mais où donc Dieu va mettre tous ces gens? » [Elle rit]. Je me souviens... je sortis de mon corps qui était plein de tubes. Je suis partie vers le haut, j'ai traversé le plafond, je suis montée et puis, lorsque je suis revenue, il y avait cette voix qui me disait : « Retourne. Il y a beaucoup de travail pour toi, beaucoup de gens ont besoin de toi, ton travail n'est pas terminé. » « Oui mais là je souffre, je disais, je ne veux pas y retourner. Je ne veux pas y retourner, laisse-moi rester ici. » En somme... Il y avait cette voix et je cherchais à le voir, mais je ne réussissais pas à tourner la tête. Il a dit avec autorité : « Tu dois retourner, tu dois encore aider les gens. » Et je me retrouvai, et j'entrai de nouveau dans mon corps. Et la dame francophone [une autre patiente] s'est mise à crier : « Au miracle! Au miracle! » Nous avons appelé de l'aide toutes les deux. Je dis tout de suite que je voulais manger. Je voulais des macaroni [elle rit]. Il y eut une guérison instantanée dans mon cerveau. Mon

> deuxième enfant avait cinq mois à cette époque. Et le Seigneur me guérit, il me ressuscita. Et il n'y a pas eu que cela. Mais ce dont je me souviens, c'est que c'était fantastique. Depuis, cette peur de souffrir que j'avais, cette peur de rester sur terre, elle a disparu. Je souffre avec joie. Je souffre en chantant. Même si j'ai des problèmes qui arrivent comme à tout le monde, problèmes financiers... Pour moi, ce qui est resté, c'est ce très beau ciel avec de la musique [...] Je souffre avec joie. C'est ce qui me motive. Je peux souffrir, mais avec joie. Je chante de la même façon. Je chante avec les larmes aux yeux parfois, mais je chante. Je chante, je vais jouer un peu de piano... mais je suis, je suis heureuse de vivre. Et dans ma souffrance, j'essaie d'aider ceux qui sont... qui sont pire que moi. Je me dis : « Moi, je vais bien en comparaison aux autres, à ceux qui souffrent plus que moi. » Et il y a donc de la musique maintenant dans ma vie. Ça ne me fait plus peur. La peur n'existe plus.[33]

Cette ouverture à un autrui, qui va au-delà du cercle restreint de la famille, de la parenté et des *paesani*, ressort aussi du passage suivant du récit d'Assunta. Il est vrai que, dans un premier temps, le religieux intervient une nouvelle fois en faveur de relations familiales, de parenté ou communautaires. Le caractère sacré de ces relations s'y exprime, tout d'abord, du fait que l'appartenance de la narratrice à une communauté généalogique passe par la participation commune de ses ancêtres et d'elle-même à une même dimension religieuse et à une même foi. Cela est bien défini au tout début de la narration, lorsque Assunta définit un « nous » qui la réunit à ses parents et à ses grands-parents par la qualité commune de « catholiques ». La suite de la narration consistera à démontrer dans les faits l'existence de cette appartenance commune à la foi (« Non seulement nous sommes catholiques de paroles, mais de fait aussi »). La narration se poursuit donc avec trois histoires qui, par la pratique de rituels communs, établissent des liens, d'une part, entre la mère d'Assunta et son grand-père maternel et, d'autre part, entre Assunta et sa mère ainsi que sa grand-mère (renvoi à un rituel déjà cité plus haut). On notera enfin comment cette communauté généalogique finit par se constituer, à la toute fin de la narration, comme celle du village d'autrefois en son entier en opposition avec le monde d'aujourd'hui, lorsque ce dernier est qualifié de « trop mauvais » et de monde à convertir. On peut également considérer de la même façon les sections de la narration dans lesquelles Assunta raconte, d'une part, les faits surnaturels survenus à la campagne et, d'autre part, la conversion de son mari peu avant sa mort. Là, c'est la narratrice qui s'inscrit encore dans la continuité et l'appartenance généalogiques par son rapport au religieux; ici, c'est son mari qui en vient finalement à intégrer cette communauté. Mais les relations familiales, de parenté et communautaires acquièrent aussi un fondement religieux valorisé du fait que dans tous les cas, l'utilisation du religieux contribue à rendre service à des membres de la famille ou de la communauté. Le grand-père fera huit ou dix kilomètres pour faire part à la famille du défunt des besoins de celui-ci. La mère d'Assunta interprétera les besoins de la défunte qui se lamente comme une invitation à partager ses biens avec les *paesani* plus pauvres. Quant à Assunta, son premier rapport aux forces surnaturelles rendra service à sa grand-mère.

Jusque-là, Assunta et les autres personnages du récit sont mis en scène à la fois sous les traits de « sujets religieux » et sous ceux de « sujets familiaux » ou « communautaires ». Dans ce contexte, l'inclusion de l'épisode des faits surnaturels survenus à la campagne dans ces histoires de famille, de parenté et de village peut à première vue étonner, puisqu'il porte sur les efforts d'Assunta de venir en aide à une simple voisine qui n'avait pas de jardin en ville et qui ne pouvait donc pas profiter de légumes frais. Mais c'est en fait la présence de ce long passage en ce lieu précis du récit qui renforce sa signification. Mis sur le même pied que les épisodes précédents et prenant même une plus grande importance étant donné sa longueur, l'épisode relativise les distinctions qui pourraient s'établir entre nos rapports avec nos proches et ceux que l'on entretien avec des inconnus. Il transforme alors Assunta en sujet dont la rationalité renvoie à l'appartenance reconnue à une humanité généralisée.

> Ici aussi [à Montréal], j'ai trouvé toutes les commodités, des banques tout près, des magasins. Ce qui me fait le plus de bien, c'est l'église. L'église est francophone, mais le dimanche, je suis à côté de l'école anglaise et dans la salle de l'école anglaise, les prêtres de Pompei [église Notre-Dame-de-Pompei] viennent dire la messe le dimanche. Et je suis juste tout près, à côté, la messe. Ça me fait plaisir parce que ma mère était catholique et mon père encore plus. Mes grands-parents, le mari de ma grand-mère, il était encore plus catholique que tous. Tant du côté de mon père que du côté de ma mère, tous des gens bien, de foi, et qui savaient que Dieu existe. Non seulement nous sommes catholiques de parole, mais de fait aussi. Nous avons eu beaucoup de choses. Je vous en ai raconté quelques-unes, des choses que nous avons eues [...] Mes grands-parents ont eu beaucoup de choses, tant les grands-parents de ma mère, le mari de la mère de ma mère et le père de mon père. Tous des gens bons, de foi, qui ont eu beaucoup de choses qu'ils ont vues. Je me souviens que ma grand-mère [maternelle] me racontait que son mari ne touchait pas la viande le vendredi. C'était quelqu'un qui ne mangeait pas de viande et il ne la touchait même pas avec les mains. Même qu'ils entendaient toujours une lamentation dans un escalier qui descendait avec une porte fermée. Et là, ils entendaient des lamentations. Et celui-là [le grand-père], il a demandé : « Au nom de Dieu et de la très Sainte Trinité, dis-moi qui tu es et ce que tu veux. » Il lui a dit cela trois fois et après les trois fois qu'il a répété, l'autre lui a répondu. C'était un mort. C'était un mort et il avait besoin d'un veston, d'un pantalon et d'une messe. Parce qu'il ne pouvait pas aller à l'endroit où il devait aller car il avait besoin de ces choses. « Oh!, dit mon grand-père, ne te fais plus entendre parce que comme je me lèverai demain, j'irai le dire à ta famille. » Alors, le matin, comme il s'est levé, il y est allé. Mais c'était loin! Il y avait huit ou dix kilomètres peut-être. C'était loin. Il est allé le dire. Et alors, le mort n'a plus rien dit. Ils ne l'ont plus entendu. Maintenant, quand est morte ma grand-mère, celle dont le mari a parlé avec le mort, alors, elle s'est fait entendre pendant un mois entier, ma grand-mère. Elle faisait entendre une lamentation, elle se lamentait comme si elle souffrait, elle faisait : « Haaaaa! Haaaaa! Haaaaa! » Et

pendant tout un mois, ils ont entendu cette lamentation. Même que le fils marié, dans l'autre pièce, il entendait aussi, à partir de l'autre pièce, cette lamentation. Alors, mon frère, il a dit... Il savait que le mari de la grand-mère avait parlé à un mort. Il a dit : « Maintenant, je vais aller lui parler, à la grand-mère, pour voir ce qu'elle veut. » Il y est allé, mon frère, celui qui est maintenant aux États-Unis. Quand il a entendu la voix : « Haaaa! Haaaa! » Il s'est mis sous les couvertures, sous les draps, parce qu'il a eu peur. Et ma sœur, elle aussi, elle avait entendu. Elle avait dormi là. Elle dit : « Moi, je ne vais plus dormir là, j'ai peur. » Alors, ma mère, en entendant cela, elle a dit : « Quand un mort se fait entendre, c'est qu'il a un besoin. » Ma mère, elle avait beaucoup de choses en trop et elle les avait données à des familles qui étaient plus pauvres. Nous, nous étions des familles à l'aise. Alors, il y avait ceux qui l'étaient moins, qui avaient besoin. Ma mère leur a donné beaucoup de choses, à celles qui étaient dans le besoin. Et elle a fait cela pendant deux ou trois mois et on n'a plus entendu la morte. Elle ne s'est plus fait entendre. La lamentation, ils ne l'ont plus... Parce que ma mère savait que... La grand-mère elle-même lui avait raconté que grand-père avait parlé à un mort. Alors, ils ne l'ont plus entendue. Elle a bien fait de donner ces choses, ma mère. Elle a fait dire des messes. Alors, tu vois, il y en a eu des choses [...] Écoute, maintenant, je veux te raconter. Il y a deux ou trois ans, nous sommes allés à la campagne. Mon fils a un grand terrain à la campagne. Il a une maison, une maison en campagne avec un grand terrain. Alors, ça me plaisait, à moi, ça me plaisait de faire le jardin. Nous sommes allés là pour planter des tomates, des haricots, des patates, des oignons, un peu de tout, de la salade, toutes les choses, nous avons planté là. Alors, nous allions tous les huit jours, tous les quinze jours, comme nous pouvions y aller. Et un jour, nous y sommes allés. Même que, une femme, une voisine, elle m'avait demandé des graines pour les courgettes. Cette femme m'avait demandé des graines pour les courges, pour les planter. Puis, je me suis trouvée chez elle et j'ai demandé : « Où les avez-vous plantées, ces choses? » « Dans le terrain du propriétaire, tout petit, petit, petit, tout planté. » « Ha! Madame, j'ai dit, ne mangez pas de légumes d'ici, je vous en apporterai, moi, de la campagne, car j'en ai planté beaucoup. Écoutez, j'ai dit, je vous en apporte, moi, de la campagne. » Alors, nous sommes allés un dimanche ou un samedi, c'était samedi ou dimanche. Alors, j'attachais les tomates avec mon mari. Nous étions en train de lier les tomates parce qu'elles étaient toutes couchées. Alors, on y avait mis des tuteurs à la façon italienne, là, et on les attachait aux tuteurs. Tandis que nous attachions les plants de tomates, le ciel s'obscurcit partout et il se mit à pleuvoir très fort. Nous nous sommes sauvés à l'intérieur. Nous avons tout laissé. Nous n'avons pas pu finir. Alors, moi, j'avais attendu de récolter les légumes à la fin, pour qu'ils soient beaux et frais. Alors, j'allais regarder à la fenêtre et il y avait la famille de mon fils et il y avait aussi la belle-mère de mon fils. Et moi, j'allais à la fenêtre pour voir si le temps s'améliorait pour aller... Je pensais à aller recueillir les légumes. « Regarde, je me disais

en moi-même, ici, ça se perd et ceux-là [la femme de la ville de tout à l'heure] ils n'en ont pas. Oh! Seigneur, je disais, juste une heure, je m'en contenterais. » Je disais en moi-même : « Je me contenterais d'une heure. » Alors, j'allais regarder à la fenêtre et la belle-mère de mon fils, elle me disait : « Assunta, que regardes-tu? » « Oh! Madame, je disais, je regarde s'il fera beau parce qu'il faut que j'aille récolter des légumes, parce que je dois en apporter, j'ai promis. » « Oh! Assunta, enlève-toi cela de la tête. Aujourd'hui, tu n'en récolteras pas. Regarde, dit-elle, ça s'est obscurci partout. C'est impossible qu'il fasse beau. » Je restais tranquille un peu et, de nouveau, j'allais voir si de nouveau, il faisait beau. « Assunta!, elle dit, tu vas encore regarder! Mais je te l'ai dit qu'il ne fera pas beau. Le temps est trop mauvais. Ce temps durera jusqu'à ce soir. » Moi, je restais tranquille encore un peu et puis, j'y allais encore. « Mais Assunta! Tu regardes encore! » « Oui, j'ai dit, parce que moi, j'ai l'espoir d'y aller. » « Mais non, dit-elle, enlève-toi cela de la tête. Aujourd'hui, tu ne recueilleras rien. » « Madame, savez-vous ce que je ferai? Je prendrai le livre des prières [un missel], je dirai une prière et il fera beau. » Je vais prendre le livre de prières. Comme je prends le livre dans mes mains, le soleil sort! Tout à coup, le soleil! « Oh!, j'ai dit, Madame! Regardez ce soleil! ». Je ne l'ai pas dite, la prière. J'ai déposé le livre, je me suis mis une jupe sur les vêtements que j'avais pour ne pas me mouiller, un chandail par-dessus et je sors. Je prends une verge pour secouer les feuilles qui étaient trop mouillées, pour faire tomber l'eau, pour ne pas trop me mouiller. Je vais à la première plante : c'était sec de haut en bas. Cela a été une chose qui nous a laissés émerveillés. Cela m'a beaucoup surprise, même mon mari. Encore, il répétait cela jusqu'à sa mort, mon mari. Mon mari est devenu meilleur, meilleur après avoir vu cela. Moi, je l'appelle un prodige. Mon mari est allé finir de lier les tomates. J'ai demandé : « Mais même les plants de tomates sont secs? » « Oui, il a dit, ils sont tout secs. Je peux finir de les attacher. » Alors, j'ai fini de recueillir les légumes et mon mari a fini de lier les tomates. Nous avons tout récolté et nous sommes entrés dans l'auto avec les choses, tout. Comme nous sommes entrés dans l'auto, une pluie encore plus forte est arrivée. Ah! Et puis [quelques jours plus tard], vous savez ce que m'a dit la belle-mère de mon fils? « Assunta, dit-elle, avec les prières que tu as faites, même le voisin, Antonio, qui était parent de ma bru, même lui, dit-elle, il est allé mieux. » « Mais madame, j'ai dit, ça été seulement la volonté, mais moi, je ne l'ai pas lue, la prière, j'ai dit, ça été seulement la pensée, la volonté de porter les légumes à cette dame, j'ai dit, ici ils se perdent, les légumes, et elle, elle n'en a pas. » Ça été un prodige afin de faire du bien à ceux qui n'en avaient pas, de légumes. C'est une chose, une merveille, un prodige que... Mon mari est devenu meilleur de ce qu'il était. Avant, il était toujours nerveux, nerveux. À chaque fois que je faisais quelque chose, il disait : « Mais que fais-tu!? Tôt ou tard, nous allons mourir. » « Mais il faut se préparer même pour l'âme », je disais. Quand je prenais ce livre [la bible] et que je lisais : « Mais toujours avec ce livre dans les mains! » « Mais pour la maison, on fait tant de choses

et pour l'âme, il faut y penser. » Moi, j'ai plus d'attirance pour lire la parole de Dieu, pour me trouver prête avec mon âme parce que nous ne savons pas comment nous nous trouverons après [...] Tout ce que j'ai passé, je l'offre au Seigneur pour mes péchés et pour les pécheurs, afin que se convertisse le monde qui est trop mauvais en ces temps-ci.[34]

Conclusion

L'observation du thème religieux, tel qu'il apparaît dans les récits de vie d'immigrants d'origine italienne, révèle une double manière, pour les narrateurs, de se mettre en scène. Étant donné les situations extraordinaires auxquels ils renvoient, les thèmes à l'intérieur desquels le religieux tend à apparaître dans les récits (la mort, la guerre, l'émigration et la *malavita*) favorisent l'émergence d'acteurs transformés en objets de forces qui les dépassent. Le religieux semble ainsi se présenter là où, dans les récits, il y a reconnaissance des limites du sujet : limites aussi bien de sa volonté, de ses possibilités de choix et d'action que de sa responsabilité vis-à-vis de ce qui arrive. Le religieux intervient alors comme pour combler le vide qu'instaure cette vacance du sujet, propre à toute existence humaine.

Mais c'est précisément parce qu'il prend le relais d'un sujet apparemment inexistant que le religieux permet simultanément la réapparition d'un sujet. Car si le religieux intervient, c'est bien parce que par-delà leur impuissance d'acteurs-objets, les êtres humains mis en scène dans les récits appellent l'aide divine pour servir des visées qui en font toujours des sujets.

Les objectifs au service desquels le religieux est convoqué sont, on l'a vu, divers. Au désir de maintenir l'intégrité physique de l'individu devant la maladie et la mort, s'ajoute le souci de défendre l'unité de la famille, de la parenté ou de la communauté locale. Plus fondamentalement, au simple besoin de sauvegarder la communication avec autrui (avoir de ses nouvelles, pouvoir le revoir, etc.) s'ajoute le besoin plus gratuit de lui venir en aide. Il serait alors tentant de voir dans la convocation des forces divines pour réaliser ce dernier type de projet comme une allégorie suggérant que l'altruisme et la compassion ne vont pas de soi, qu'ils recèlent des difficultés particulières face auxquelles les êtres humains, laissés à eux-mêmes, demeurent une fois de plus impuissants.

À propos de l'auteur

Mauro Peressini est, depuis 1992, conservateur chargé du Programme du Sud-Ouest de l'Europe et de l'Amérique latine au Musée canadien des civilisations. Anthropologue de formation (Ph.D. au département d'anthropologie de l'Université de Montréal en 1991), ses travaux ont principalement porté sur les phénomènes identitaires liés à des contextes migratoires (immigrants italiens, portugais et latino-américains au Canada) qu'il a approché entre autres au moyen des récits de vie d'immigrants.

Références

1. Voir, par exemple, ZUCCHI, J. E., « Church, Clergy and Religious Life of Toronto's Italian Immigrants, 1900-1940 ». In *Proceedings of the Fiftieth Anniversary Conference of the Canadian Catholic Historical Association*, Ottawa, 1984, pp. 533-48. PERIN, R., « Religion, Ethnicity and Identity: Placing the Immigrant within the Church ». In Westfall, W. et al. (eds.), *Canadian Issues/Thèmes canadiens*, Vol. 7: *Religion/ Culture: Comparative Canadian Studies*, Ottawa, Association for Canadian Studies, 1985, pp. 212-29. MARCHETTO, E., « The Catholic Church and Italian Immigration to Toronto: An Overview », *Polyphony*, 7 (2): 106-10, 1985.
2. Voir, par exemple, GIULIANO, B. B., Sacro o Profano? *A Consideration of four Italian-Canadian Religious Festivals*, Ottawa, Canadian Centre for Folk Culture Studies, Paper no. 17, National Museums of Canada, 1976.
3. Voir, par exemple, MIGLIORE, S., « Religious Symbols and Cultural Identity: A Sicilian-Canadian Example », *Canadian Ethnic Studies*, 20 (1): 78-94, 1988.
4. MILGIORE, S., Mal'uocchiu : *Ambiguity, Evil Eye, and the Language of Distress*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
5. L'exposé détaillé et complet de l'approche se trouve dans une thèse de doctorat malheureusement non publiée : PERESSINI, M., « Sujets et identités multiples : analyse des histoires de vie d'un groupe d'immigrants italiens à Montréal », Montréal, Université de Montréal, 1991. Un exposé antérieur à la thèse se trouve dans PERESSINI, M., « The Life History as an Expression of Multiple Identities: Notes on Research in an Immigrant Context ». Dans Sharma, S.P.; Ervin, A.M.; Meintel, D. (eds.) : *Immigrants and Refugees in Canada. A National Perspective on Ethnicity, Multiculturalism, and Cross-Cultural Adjustment*. Saskatoon, Montréal, University of Saskatchewan, Université de Montréal, 1991, pp. 231-248. Pour des analyses concrètes, voir les articles suivants : PERESSINI, M., « Travail, identités et construction d'une image de soi dans les récits de vie d'immigrants italo-montréalais », *Culture* XV (2): 27-46, 1995. « Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique. Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie d'un groupe d'immigrants italo-montréalais », *Revue internationale d'action communautaire*, 31/71: 47-61, 1994. « Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 9 (3): 35-62, 1993. « Personal and Public Realms: The Views of Italian Immigrants in Montreal ». In Pozzetta, G.; Ramirez, B. (eds.): *The Italian Diaspora: Migration Across the Globe*. Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1992 pp. 193-208. PERESSINI, M. et D. MEINTEL, « Identité familiale et identité individuelle chez des immigrantes italiennes âgées : réflexions à partir de deux recherches », *Culture* (revue de la Société canadienne d'anthropologie), 13 (2): 17-36.
6. La littérature sur ce sujet est désormais abondante. L'œuvre de Paul RICOEUR demeure cependant incontournable : *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, 3 tomes.
7. VEYNE, P., « Comment on écrit l'histoire », Paris, Seuil, 1978, pp. 72-73.
8. *Ibid.*
9. La collection complète des récits à laquelle il est fait référence se trouve déposée dans les archives du Musée canadien des civilisations : environ 129 heures enregistrées auprès de 60 immigrants sont cataloguées sous les numéros PEI-Ac-1 à PEI-Ac-119; environ 50 heures enregistrées auprès de 10 immigrants se retrouvent dans le fonds F0010; on peut enfin trouver environ 30 heures enregistrées auprès de 10 immigrants dans le fonds F0013.
10. PICOCHE, J., *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1987, p. 575.
11. Le milieu. La pègre. Littéralement: la mauvaise vie.
12. La littérature à ce sujet est abondante. Pour une somme concernant le thème de la mort dans les sociétés paysannes du sud de l'Italie, voir LOMBARDI SATRIANI, L. et M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli Editore, 1982.
13. *Paesano* (pluriel *paesani*) vient de *paese* (pluriel *paesi*) qui, en italien, possède un double sens : le terme peut référer premièrement au pays dans l'acception nationale du terme (l'Italie par exemple); mais il est aussi utilisé pour référer au « pays » dans son sens restreint territorialement. Il réfère alors au village, à la commune ou à la petite ville de campagne d'origine. C'est dans ce deuxième sens que les termes de *paese* et de *paesano* seront utilisés au cours de cet article. La plupart du temps, les interviewés utilisent le terme « *paesano* » pour référer concrètement aux gens originaires de la commune d'origine proprement dite ainsi que des communes avoisinantes.
14. Voir entre autres : LOMBARDI SATRIANI, L. et M. MELIGRANA, *op. cit.* p. 121; TETI, V., « Note sui comportamenti delle donne sole degli "americani" durante la prime emigrazione in Calabria », *Studi Emigrazione/Études Migrations*, 85:16-17, 25, 1987; TETI, V., *Il paese e l'ombra*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1989, pp. 14, 21 et suiv.

15. En tant que moyen de communication, la lettre a pu en effet en partie pallier à la douleur de la distance. Voir par exemple : Yves Frenette, B. Gendreau, G. Scardellato, J. Willis, « L'expérience immigrante et la création d'un espace épistolaire: Une étude de cas », dans, A. Courtemanche et M. Paquet (éds.), *Prendre la route. L'expérience migrante en Europe et en Amérique du Nord du XIV^e^ au XX^e^ siècle*, Hull, Vents d'Ouest, 2001.
16. Tous les noms utilisés dans cet article sont fictifs dans le but de préserver l'anonymat des interviewés.
17. Musée canadien des civilisations, fonds F0010.
18. Musée canadien des civilisations, fonds F0010.
19. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-86.
20. Musée canadien des civilisations, fonds F0010.
21. Zolfo, V., *Grazie padre. Confessioni d'un barbiere*, Montréal, Montfort et Villeroy, 1998.
22. Montagne qui domine la région près du village natal d'Alfredo, dans la province de Cosenza, en Calabre.
23. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-97.
24. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-86.
25. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-70.
26. Jour de la divulgation de la capitulation de l'Italie signée le 3 septembre après des négociations secrètes menées par le roi Victor Emmanuel III et le maréchal Badoglio avec les Alliés.
27. Presqu'île de l'Adriatique à l'extrême nord-ouest de la Yougoslavie à laquelle elle fut cédée en 1947.
28. Musée canadien des civilisations, fonds F0010.
29. « Esprit Saint, éternel amour. Viens, viens en toute ardeur. Viens vite, ne tarde pas. Tu dois me consoler. »
30. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-86.
31. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-86.
32. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-87.
33. Musée canadien des civilisations, fonds F0010.
34. Musée canadien des civilisations, PEI-Ac-87.

VŒU FAIT A N^TRE DAME DE GRACE PAR LE CAP.^NE BELLET ET SON EQUIPAGE SUR LE NAVIRE LE S.^T ANDRÉ *le 11 Avril 1754*

En quête du délice des jours maigres : Le voyage de pêche du Saint-André (1754) d'après le journal de bord du pilote, Jean Marin Le Roy

Au révérend père Benoît Lacroix, o.p., un fin pédagogue à la recherche de l'âme du pêcheur, avec toute ma gratitude et mon amitié, en souvenir d'un séjour en Normandie.

par Jean-Pierre Chrestien

Au nom de Dieu soit pratiquée à bien cette oraison :

Grand Dieu qui avez voulu être adoré et servi des premiers, nous nous présentons à vous dans ce voyage que nous avons entrepris pour votre gloire et pour pratiquer les actions de la vocation à laquelle il a plu à votre providence de nous appeler pour gagner notre vie et mériter le ciel. Nous vous adorons comme notre souverain Seigneur. Puisque vous êtes le Maître et Souverain du ciel et de la terre, des vents et de la mer, commandez à vos créatures de nous être favorables, vous qui avez conservé Noé sur les abîmes du déluge, qui avez fait passer la mer Rouge aux enfants d'Israël sans danger, qui avez fait marcher Saint Pierre sur les eaux sans s'abîmer, qui avez garanti Saint Paul de trois naufrages, délivrez nous des tempêtes et des orages. Accordez nous un bon voyage et un généreux retour afin que nous vous bénissions encore dans nos églises et dans nos familles.

Si nos péchés méritent votre vengeance, nous vous offrons votre fils bien aimé, Jésus-Christ, qui a démontré une très forte inclination pour les gens de mer[1]*. Voyez-le en croix pour nos offenses et faites miséricorde à vos pauvres serviteurs qui ne veulent plus vous offenser.*

Très Sainte Vierge Marie, étoile de la mer, nous nous confions à vous en toutes nos entreprises, subvenant à notre protection, nous faisant un ferme propos de vous invoquer tous les jours.

Veuillez prendre la conduite de ce vaisseau et de nos vies, Anges de Dieu, esprits bienheureux à qui Dieu a donné le pouvoir sur les mers. Nous vous rendons nos devoirs comme à celui à qui Dieu a donné une si noble commission. Nous respectons votre pouvoir. Défendez-nous de ceux qui voudraient nous attaquer. Donnez-nous un beau temps durant le cours de notre voyage et ne nous faites point paraître sur les eaux les effets de la colère de Dieu.

Notre bienheureux Saint Berthelot[2]*, pilote d'Honfleur, sous la protection particulière duquel ce vaisseau et ceux qui sont dedans se confient et s'assurent, que devant Dieu vous leur servirez de défense et serez leur intercesseur. Nous vous supplions de dresser notre route et de prendre bonnement nos intérêts à cœur afin qu'ajustant tellement nos voies au chemin du salut nous y arrivions.*

Ainsi soit-il.

Prière rédigée par Jean Marin Le Roy en préface de son journal de bord, déposé au greffe de l'amirauté de Honfleur, le 5 novembre 1754

Archives départementales du Calvados, Archives municipales de Honfleur, Série 2 ii, Amirauté de Honfleur, VIII, Journaux de navigation, 365, Voyages à Terre-Neuve et à Saint-Domingue, 1754.

Avant-propos

Dès 1524 plusieurs navires de pêche de Rouen fréquentent les parages de Terre-Neuve. Peu après, les Honfleurais se joignent à eux et prennent l'habitude de se rendre à l'embouchure du Saint-Laurent, dans la baie de Gaspé ainsi qu'aux environs des îles Percé et Bonaventure.

Au XVII[e] siècle, le capitaine François Doublet d'Honfleur obtient une concession de pêche aux îles de la Madeleine, où il tentera, de 1663 à 1664, d'établir un poste de pêche sédentaire[3]. À la suite de la publication de l'ordonnance de la marine de 1681, les armateurs de Honfleur tentent de s'organiser pour faire face aux défis de ces pêches lointaines[4]. Après la signature du Traité d'Utrecht (1713), ils font la pêche à la morue séchée sur les côtes du Labrador et de l'île du Cap-Breton. Mais c'est surtout sur le Grand Banc qu'ils préfèrent aller pêcher, car les Parisiens, comme les habitants des côtes normandes, ont une préférence pour la morue verte les nombreux jours maigres[5].

Le récit qui va suivre est à la fois une présentation et une adaptation du texte du *Journal de Jean Marin Le Roy*, pilote honfleurais et second officier du navire le *Saint-André*. Ce journal de bord relate le voyage du *Saint-André* et sa campagne de pêche sur le Grand Banc de Terre-Neuve, du mercredi, 23 janvier au samedi 26 octobre 1754.

Outre l'introduction et la conclusion, qui présentent Le Roy et situent cette campagne, le corps du récit comprend cinq parties. Ces dernières correspondent aux étapes du voyage :

1. **En route vers La Rochelle** nous conduit de Honfleur en Aunis et au cœur des salines de Saintonge, où les pêcheurs normands se rendaient pour prendre leur sel sans payer la gabelle.

2. **En rade aux environs de l'île de Ré** décrit le séjour de l'équipage dans les havres voisins de La Rochelle. Nous suivons les hommes dans l'accomplissement de leurs tâches, en quête d'un abri pour réparer une avarie ou du sel indispensable pour la conservation du poisson.

3. **La traversée vers le Grand Banc** nous permet d'accompagner Le Roy tout au long de son voyage transatlantique et de découvrir quelques-uns des dangers qui menaçaient les terre-neuviers.

4. **La pêche sur le Grand Banc** est l'occasion de découvrir le quotidien des pêcheurs. Comme notre pilote s'est limité à une présentation schématique de son séjour sur le Banc, je tenterai de suppléer à sa description de la vie quotidienne à bord d'un navire banquais[6].

5. **Le voyage de retour** nous ramène à Honfleur une fois la cale pleine de morue.

Au cours du récit, je me ferai narrateur pour expliquer des situations particulières, aider le lecteur à mieux apprécier la richesse de cette relation et rompre la monotonie du compte rendu quotidien. J'ai essayé autant que possible de garder la forme originale du journal tout en adaptant le texte de Le Roy en français actuel. Mais pour éviter les longueurs, j'ai dû tronquer les relevés de navigation monotones qui apportaient peu de renseignements sur la vie des hommes. Les lecteurs désireux de consulter les informations manquantes pourront trouver tous les détails sur le site internet du Musée canadien des civilisations : « www.civilisations.ca ». Bon vent!

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement madame Monique Vandevelde, archiviste aux Archives municipales de Honfleur, qui m'a donné accès au journal de bord de Jean Marin Le Roy, en 1992. Sans sa collaboration, cette publication n'aurait pas vu le jour. Merci également à monsieur Yannick Lecherbonnier, conservateur régional intérimaire de l'Inventaire général, à Caen, qui m'a permis de présenter l'ex-voto du capitaine Gabriel Bellet. Je suis également très reconnaissant à monsieur Michel Brisebois, conservateur des livres rares à la Bibliothèque nationale du Canada, de m'avoir fourni plusieurs cartes présentées dans cette ouvrage. Mille mercis à Mademoiselle Paula Sousa pour sa révision et ses bons conseils.

Introduction

Le matin du mercredi 23 janvier 1754, Jean Marin Le Roy, pilote honfleurais, montait à bord du navire le *Saint-André* pour faire voile vers les marais salants de l'Ouest de la France, avant d'aller pêcher sur le Grand Banc de Terre-Neuve. Sous la protection de Dieu, de la Vierge Marie, des anges et de Saint Berthelot, patron des pilotes du port de Honfleur, Le Roy entreprenait ce voyage comme pilote au service du capitaine Gabriel Bellet père. Le *Saint-André,* un trois-mâts barque, était armé seulement d'un canon, d'un fusil et de dix-sept hommes d'équipage, capitaine compris[7].

La pêche dite « à la morue verte » se faisait en pleine mer sur les bancs aux environs de Terre-Neuve. On l'appelait aussi « pêche errante », car une fois banqué (arrivé sur le banc), le pilote mettait son navire en dérive, tentant de suivre les déplacements des bancs de poissons. La morue verte n'était pas une espèce particulière de poisson, mais simplement le cabillaud de l'Atlantique (*Gadus morhua*) fraîchement pêché, qu'on avait étêté, éviscéré et salé.

Les navires employés pour cette pêche étaient généralement de petit tonnage, soit de 60 à 120 tonneaux (90 tonneaux en moyenne). Ils comptaient un équipage de dix à douze marins, deux jeunes novices, un mousse, un pilote dirigeant la manœuvre du navire et un capitaine maître à bord et patron des activités de pêche et de commerce. Les marins pêcheurs pêchaient, tandis que les officiers, les novices et les mousses préparaient le poisson, le salaient et l'empilaient dans la cale. Ces campagnes de pêche exigeaient un avitaillement permettant de vivre plus de neuf mois en mer et une quantité importante de sel pour la conservation du poisson. À la fin de sa campagne, le navire revenait avec ses morues salées à son port de décharge sans avoir touché la terre. La morue verte était, avec le hareng, l'un des poissons préférés des ports des côtes de la Manche et le favori des provinces de France situées en deçà de la Loire.

Entre 1744 et 1748, au lendemain de la guerre de la Succession d'Autriche, le nombre de navires de Honfleur engagés dans la pêche lointaine sur le Grand Banc de Terre-Neuve avait considérablement diminué. Le 8 mars 1751, M. Thirat, commissaire aux classes, écrivait au sujet de Honfleur[8] :

> « La pesche de la morue a toujours fait le principal objet du commerce de cette ville. Cependant, lorsqu'il a esté le plus en vigueur, le nombre des bastiments expédiés pour cette pesche n'a jamais excédé celui de 52. La guerre l'avoit fait presque entièrement tomber par le dépérissement et la prise de la plus grande partie des vaisseaux. En 1748, il ne fut armé pour le Banc que 13 à 14 navires. Aujourd'hui il s'en expédie 61 du port de 80 à 200 tx et c'est du côté de cette pesche que le commerce s'est icy fortement augmenté.
>
> « Ces vaisseaux sortent d'Honfleur avec leur lest pour aller prendre leur sel dans les différents ports de l'île de Ré ou de la rivière de Seudre. Leur sel embarqué ils font voile pour se rendre sur le Banc de Terre-Neuve. Après la pesche ils reviennent en grande partie dans leur port d'armement et les autres vont à Dieppe, quelques-uns au Havre.

« ... On estime qu'il se consomme en cette ville et lieux circonvoisins de 4 à 500 000 morues... »

Revenons à Jean Marin Le Roy, pilote du *Saint-André* qui, au milieu de la baie de Seine, au nord du village de Vasouy, attend des vents favorables pour entrer dans la Manche. Le Roy n'en était pas à son premier voyage de pêche. Ses journaux de bord rédigés en 1752 et 1753, qui nous sont parvenus en très mauvais état[9], témoignent à tout le moins de deux campagnes antérieures au voyage qui nous intéresse. Il avait déjà franchi l'Atlantique sur un navire appelé le *Maréchal-de-Saxe*, commandé par le capitaine Nicolas Fafard, un vieux loup du Banc, lui aussi de Honfleur.

Ces campagnes précédentes avaient été assez semblables à celle que Le Roy entreprenait en 1754. Il avait à peu près le même nombre d'hommes à bord et un navire de même taille. Mais elles s'avéraient différentes sur quelques points : a) elles avaient été entreprises tardivement[10]; b) le *Maréchal-de-Saxe* était parti de Honfleur directement vers le Banc; c) ce navire avait été avitaillé entièrement dans son port d'attache et approvisionné en sel des greniers à sel de Honfleur; d) les équipages ne comprenaient pas de chirurgien, car l'ordonnance de 1681 en exigeait un sur les navires comptant 20 hommes et plus. L'absence d'un chirurgien compétent fut sans doute amèrement regrettée au cours de ces voyages.

En 1752, le *Maréchal-de-Saxe*, armé d'un canon et de deux fusils, comptait 15 hommes d'équipage, incluant le capitaine. Partis de Honfleur le 14 mai, ils mirent fin à leur pêche le 27 octobre, ramenant 10 900 morues. Ils rentrèrent hâtivement à bon port le 25 novembre, car un mois plus tôt le capitaine Fafard avait dû faire appel au chirurgien d'un navire pêchant non loin du sien.

Ayant visité l'équipage qui se plaignait de maladie, ce chirurgien avait constaté que les plaintes des pêcheurs étaient fondées. D'ailleurs nul besoin d'un chirurgien pour se rendre compte que le capitaine Fafard lui-même gisait « dans sa cabane », son lit clos, pris d'une fièvre violente qui le consumait depuis dix jours. Jean Marin Le Roy était lui aussi accablé par la maladie, trop faible pour remplir son devoir. Après consultation avec le chirurgien venu à leur chevet, Fafard et Le Roy décidèrent de débanquer[11] et de faire route de retour. À la suite des plaintes de l'équipage, le capitaine fit faire l'inventaire des boissons et constata que depuis un mois environ les cidres et autres breuvages avaient aigri et qu'ils étaient devenus imbuvables. Le chirurgien était convaincu que ces boissons étaient la cause de la maladie de l'équipage. Fafard aurait voulu rester encore quelques jours pour compléter sa pêche, mais, les 26 et 27 octobre, trois hommes de plus étaient retenus dans leur cabane. Le 28 à une heure et demie du matin le navire quitta le Banc.

Ce n'était pas le premier navire aux prises avec des vivres ou des boissons avariés! Déjà en 1700, au cours de leur campagne, plusieurs pêcheurs du Havre-de-Grâce avaient été malades et 14 matelots étaient morts durant le voyage de retour. La qualité des cidres était particulièrement mise en cause, car cette boisson, lorsque trop coupée d'eau (généralement une mesure de cidre pour trois d'eau), se conservait moins longtemps et perdait sa valeur antiscorbutique. Il est peu probable que les cidres étaient la seule cause de maladie[12]. La pauvre qualité du biscuit, du

beurre, des viandes salées et des légumes secs constituaient autant de dangers qui, alliés à la pauvre condition physique des pêcheurs eux-mêmes, pouvaient rendre la santé très précaire sur un navire en mer pendant plus de six mois. Après 1748, les armateurs de Honfleur, ayant du mal à recruter leurs équipages, sont devenus moins exigeants quant à la sélection des marins pêcheurs. Le port de Honfleur avait pour arrière-pays le riche pays d'Auge, où il était déjà plus difficile de trouver des hommes prêts à s'embarquer comme pêcheurs. La faible natalité en Normandie à la fin de l'Ancien Régime[13] obligeait les armateurs à mieux payer les gens de mer de la région ou à recruter des pêcheurs ailleurs. Certains capitaines rognaient donc sur les vivres et les boissons pour augmenter leurs profits.

Le 9 mai 1753, le *Maréchal-de-Saxe* était à nouveau sur le Banc avec déjà la maladie à son bord. Le contremaître souffrait d'une pierre au rein qui le tourmenta jusqu'au 17. Le 12, un matelot fut accablé d'un panaris dont il ne se débarrassa que le 28. Comble de malheur, le capitaine souffrait d'une grosse pierre et d'affliction de poitrine ainsi que d'une grande faiblesse au cœur. Il était encore malade à la fin du mois.

Peu après, le sel nécessaire à la conservation de la morue se révéla de très mauvaise qualité. Le saleur[14] dut en jeter 40 mannes au cours du mois de mai et cent de plus en juin, qui s'avéraient être « de la vieille saumure ». Les greniers à sel de Honfleur était en cause. On avait transporté le sel conservé sous bonne garde dans ces entrepôts en pierre construits au cours du siècle précédent sur une ordonnance du ministre des Finances de l'époque, Colbert. C'est là que l'on entreposait le sel indispensable, entre autres choses, aux armements de pêche, qui devaient payer la gabelle. En juillet on constata que les tonneaux remplis de cidre et d'autres boissons avaient coulés. Les liquides s'étaient répandus et avaient gâté beaucoup de sel à fond de cale.

Le 12 juillet, un matelot a perdu un doigt quand une vergue de misaine dont l'estrope[15] s'était rompue est tombée. Le 15 un marin tomba malade d'un point de côté, de maux d'estomac et d'une fièvre. Le 18 un autre fut atteint par la maladie. On mit la chaloupe à la mer pour aller demander au capitaine Delahaye le jeune d'envoyer son chirurgien pour traiter les malades de plus en plus nombreux. Le 26, les chirurgiens des capitaines Delahaye le jeune, Delahaye l'aîné, Bréhaut l'aîné et Aufray venaient au chevet du capitaine Fafard et des nombreux matelots malades à bord du *Maréchal-de-Saxe*. Ils revinrent le 27 et conseillèrent à Fafard de retourner en France s'il ne voulait pas perdre la vie. Muni d'un certificat médical, il se résigna à rentrer moins de trois mois après le début de sa pêche[16].

Le 27 juillet, à 5 heures de l'après-midi, Jean Marin Le Roy pris son point de partance (44 degrés 20 minutes de latitude Nord, 24 lieues[17] à l'intérieur du Banc). Les vents étaient au S¼SO, beau frais[18]. Il fit route toutes voiles dehors vers l'E¼NE puis l'ENE et cingla environ 44 lieues deux tiers jusque vers 6 heures du matin. On sonda et trouva 33 brasses d'eau. Trois heures plus tard, à 9 heures, on jeta de nouveau le plomb de sonde au fond de l'eau et compta 70 brasses de profondeur. Le navire avait quitté le Banc par la latitude de 44 degrés 35 minutes et 335 degrés

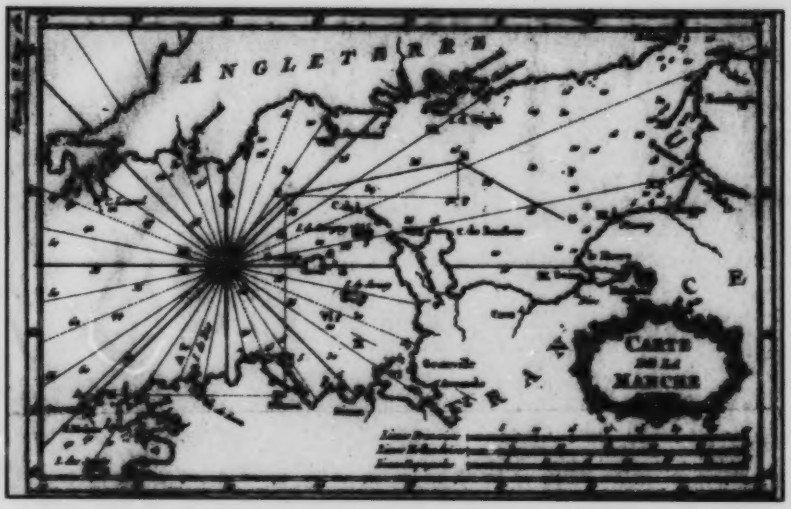


Figure 1:
« *Carte de la Manche* »
Tirée de Pierre Bouguer, *Nouveau traité de navigation contenant la théorie et la pratique du pilotage*, 1753, planche VI, p. 160, Bibliothèque nationale du Canada.

07 de longitude. Le 29 juillet, le frère du contremaître tomba malade d'un grand mal d'estomac, pris de fièvre. Puis les matelots se rétablirent le 9 et le 14 août.

Le mardi 21 août à 4 heures de l'après-midi, le *Maréchal-de-Saxe* fut abordé par un lamaneur du Havre-de-Grâce. Plus tard, vers une heure et demie du matin, le 22, un pilote de Honfleur s'approcha du navire dans une biscayenne[19] armée de six hommes. Il conduisit le *Maréchal-de-Saxe* dans son port d'origine vers les 2 heures et demie ou 3 heures du matin. Tous avaient survécu, mais la pêche était un échec. La misère allait être le lot à partager par les membres de l'équipage du capitaine Fafard et leurs familles.

En route vers la Rochelle

Vers 10 heures du matin, par « petit frais de vent » de Nord-Est, le *Saint-André* avançait lentement au milieu du canal à l'embouchure de la Seine. Jean Marin Le Roy attendait des vents favorables pour sortir du fleuve. Des vents contraires rendaient la progression laborieuse. Il n'avait pas le temps de ressasser ses mauvais souvenirs des campagnes de pêche précédentes. Il dirigeait les manœuvres qu'il noterait par la suite dans son journal de bord en indiquant l'orientation et la force des vents, le temps ou la distance parcourue. Au cours de la première partie du voyage qui allait conduire le *Saint-André* près des salines de l'Aunis et de la Saintonge, Le Roy dirigeait le navire selon les règles du cabotage ou de la navigation à vue. Il relevait la position de divers points, soit les îles et les caps reconnaissables à distance. Après plusieurs bordées, à 5 heures de l'après-midi, le navire parvenait à 4 lieues à peine, à l'E¼NE du cap de la Hève, près du Havre-de-Grâce. Le *Saint-André* cingla[20] pendant toute la nuit.

À 8 heures du matin, le 24 janvier, par beau frais, Le Roy fit virer de bord vers le Sud. On rangea le grand foc, le perroquet de fougue et la voile d'étai à 10 heures. À midi on pris un ris de chaque hunier. Les marins replièrent une bande horizontale

des voiles et l'attachèrent avec les garcettes[21] pour diminuer la surface de voilure offerte au vent. En fin d'après-midi, à 5 heures, on vira de bord, Sud et Nord, et au même moment Jean Marin releva le cap de la Hève au SE à 5 lieues seulement à l'arrière du navire. On continua à cingler.

Au cours de la nuit, jusqu'à 4 heures du matin, le vent frais et la pluie donnaient un avant-goût de la vie de marin aux plus jeunes. On vira de bord vers le Sud et mit toutes voiles dehors, NNO, par beau frais, la mer grosse. On cingla SO et OSO.

Mais laissons la plume à notre pilote.

> Vendredi matin, à 5 heures, viré de bord sur l'ENE, le cap Lévy[22], au OSO, distant de 7 lieues. Puis jusqu'à 8 heures, par petit vent de NE¼, nous avons cinglé à l'E¼NE environ une lieue et demie.
>
> Le Samedi de 3 à 6 heures, le vent ONO, petit frais, apporta un peu de neige et tourna au Nord par grand frais. On louvoya ainsi contre le vent d'Ouest jusqu'au dimanche 27 janvier toujours en vue du cap Lévy, à 5 lieues un tiers, par beau frais.

Dimanche, vers 4 heures du matin, Jean Marin observe et relève les récifs anglo-normands des Casquets[23] au SSO à environ 3 lieues.

> Jusqu'à midi, les vents de NNE sont au beau frais et nous cinglons au O¼NO, environ 5 lieues deux tiers. À 11 heures les Casquets sont derrière nous au SE à environ 5 lieues.
>
> **Du dimanche 27 au lundi 28 janvier 1754**
>
> Les vents varient de petit frais à grand frais et nous continuons à cingler vers l'OSO, franchissant en moyenne 4 lieues par quart de quatre heures.
>
> **Du lundi 28 au mardi 29 janvier 1754**
>
> Lundi, par beau frais, les vents de NE ont permis d'accélérer la vitesse à 5 lieues par quart. À 4 heures nous avons vu et relevé une première fois l'île d'Ouessant, au S¼SE, à 4 lieues.
>
> Au cours de la nuit, les vents variables d'ENE sont de grand frais; la mer grossit et l'écume des vagues déferlantes commence à être soufflée par le vent.
>
> **Du mardi 29 au mercredi 30 janvier 1754**

À midi, le 29, toujours par vent de NE grand frais, Le Roy, ayant perdu de vue les côtes de Bretagne, fait le point. Il observe la latitude de 47°28 ′ et continue à cingler SE, par petit frais, à 3 lieues par quart.

> **Du mercredi 30 au jeudi 31 janvier 1754**
>
> Le 30, par beau frais, vent NNE, nous cinglons vers l'ESE. À minuit nous avons sondé avec le plomb de 3 livres au Sud ¼ SE de l'île d'Yeu[24]. Nous avons trouvé 26 brasses d'eau et un fond de gros gravier roux clair et luisant. Les vents d'Est étant au beau frais, nous avons mis en travers jusqu'à 7 heures du matin, puis avons appareillé vers le SSE.

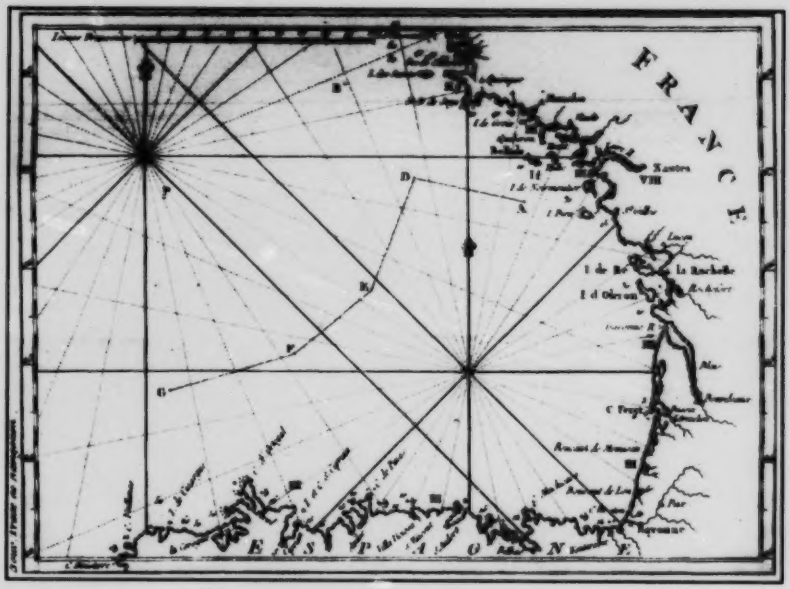


Figure 2:
Carte du golfe de Gascogne
Tirée de Pierre Bouguer, *Nouveau traité de navigation contenant la théorie et la pratique du pilotage*, 1753, planche VI, p. 160, Bibliothèque nationale du Canada.

Nous avons cinglé au SE jusqu'à midi puis viré de bord vers la terre et le Nord tribord amures[25].

Du jeudi 31 janvier au vendredi 1er février 1754

Jeudi, de midi à 5 heures, nous avons cinglé au NO environ 6 lieues. Puis à 5 heures, nous avons relevé le cap à l'Est de l'île d'Yeu à l'E¼NE, à environ 3 lieues deux tiers. À ce moment, nous avons reviré de bord vers le NNE puis vers l'ESE ayant pour lors les vents au NE, beau frais.

Par grand frais, de 5 heures à 8 heures, nous avons cinglé à l'E¼SE environ 5 lieues. Puis par petit frais, vent d'ENE, de 8 heures à minuit nous avons continué vers le SE environ 3 lieues. De minuit à 4 heures, par vent de NE toujours petit frais, nous avons poursuivi notre route vers le Sud encore 3 lieues. À 4 heures nous avons sondé à 2 lieues au SE d'Olonne. Nous avons trouvé 12 brasses de fond de sable rouge taché de noir. Puis nous avons viré de bord sur le NO¼NO. À 6 heures et demie, nous avons viré de l'autre bord et sommes entrés dans le Pertuis breton[26], entre 11 heures et demie et midi, après avoir côtoyé la terre depuis Olonne sur une distance de 2 ou 3 lieues[27].

En rade aux environs de l'île de Ré

Du samedi 2 février au 16 mars, le *Saint-André* fait halte dans diverses rades des environs de La Rochelle. Il s'arrête d'abord dans la rade de la capitale aunusienne, puis dans celles de Loix, de La Flotte et de Saint-Martin-de-Ré en attente de son capitaine, qui a de nombreuses affaires à régler à terre.

Le capitaine, appelé aussi le maître, est le commandant et le premier officier à bord. Il est parfois le propriétaire du navire comme dans le cas de Gabriel Bellet,

capitaine du *Saint-André*. Il arme alors lui-même son navire, le loue à un armateur ou partage les risques de la campagne de pêche avec un avitailleur ou des sociétaires qui prennent part à l'aventure moyennant une fraction des profits au retour. Le capitaine est généralement un ancien pilote ayant plus de cinq ans d'expérience en navigation et plusieurs voyages de pêche à son actif.

La chaloupe du *Saint-André* commence son va-et-vient au plus grand plaisir des matelots pêcheurs de l'équipage. Gabriel Bellet se rend d'abord au greffe de l'amirauté de La Rochelle pour y faire viser son congé et enregistrer ses déclarations d'usage. Puis il se met en quête d'une cargaison de sel au meilleur prix, qu'il espère faire charger dans les plus brefs délais. Il est probable qu'il recherche également certaines denrées pour compléter la réserve du garde-manger du navire. On pourra ainsi embarquer des provisions toutes fraîches juste avant le départ vers Terre-Neuve.

Victuailles d'un navire de Normandie[28] *de 90 tonneaux, pour douze hommes et neuf mois*

3400 livres de biscuit
600 livres de beurre
600 livres de lard
1 baril de hareng pour la consommation
2 barils de hareng ou de maquereau, pour servir d'appâts
34 barils de petit cidre
60 pots d'eau-de-vie
plus un tierçon d'eau-de-vie de 72 pots, pour gratification
80 livres de chandelles

Le *Saint-André* n'est pas le seul navire venu à La Rochelle dans le même but. Plusieurs capitaines de diverses provinces maritimes de France tentent, tout comme Bellet, d'acheter leurs vivres ou leur sel et de les faire charger le plus rapidement possible, c'est-à-dire avant les autres. La concurrence est forte, surtout celle des capitaines et des armateurs locaux. Le temps est précieux et l'argent le meilleur encouragement aux affaires vite faites. Les salines situées aux abords du port vendent sans doute leur sel plus cher que celles qui sont éloignées dans les terres et moins à la portée des navires.

Pour charger son sel et décharger son lest — les deux opérations sont concomitantes — le navire doit s'approcher autant que faire se peut du marais salant fournisseur. On minimise ainsi les frais de transport, de chargement du sel et de déchargement du lest.

Bellet a pris la décision d'aller prendre son sel sur la Seudre. L'estuaire, long et large, de cette rivière de Saintonge qui se jette dans l'Atlantique au sud de Marennes, donne accès à de très nombreux marais salants qui approvisionnent les navires de pêche et de commerce venant jusque de Hollande. Mais il faut compter avec le mauvais temps, les vents contraires et les avaries qui retardent les mouvements du navire. Au fil des jours, nous suivons les activités à bord ainsi que les allers et venues des hommes du *Saint-André* entre le navire et la terre ferme.

Les aléas de la mer

Dès le lendemain de l'arrivée, le vent d'Ouest provoque le bris du petit câble de l'ancre du navire et oblige à la plus grande vigilance. Même si c'est dimanche[29], au cours de l'après-midi Le Roy tente de repêcher l'ancre perdue au fond de l'eau avec sept de ses hommes. Pendant la manœuvre, l'organeau de l'ancre enfoncée dans la vase se brise. L'ancre est perdue. Lundi matin, le capitaine se rend à terre pour acheter un câble neuf et une nouvelle ancre. Il tentera également de trouver un lamaneur pour leur faire remonter la Seudre.

Vendredi, 1er jour de février 1754[30]

Par vent de NE, nous sommes arrivés dans la rade de La Rochelle où nous avons mouillé vers 3 heures. Nous avons mis notre chaloupe à la mer et le capitaine est allé à terre avec cinq hommes. Les hommes sont revenus à 9 heures du soir avec la chaloupe. Le capitaine est demeuré à terre pour faire son rapport au greffe de l'amirauté et trouver un pilote pour monter la Seudre.

Samedi, Jour de la chandeleur[31], 2e jour de février 1754

À 7 heures du matin, cinq hommes sont allés à terre avec la chaloupe pour chercher le capitaine. Ils sont revenus vers les 8 heures du soir sans pilote. Vers midi, le vent était de l'Ouest, par petit frais. Notre petit câble s'est cassé. Nous avons mouillé notre grande ancre. J'ai fait étalinguer[32] la haussière sur l'*ancret*[33]. Je l'ai fait mouiller et filer environ à moitié avec le grand câble sur le bout. Deux hommes ont fait le quart toute la nuit.

Dimanche, 3e jour de février 1754

À 8 heures du matin, nous avons amené nos basses vergues sur les porte-lofs[34] par grand vent de NO. À 3 heures de l'après-midi, nous sommes allés à 7 hommes dans la chaloupe pour lever notre ancre. L'ancre est enfoncée dans la vase. Nous avons cassé l'organeau[35]. L'ancre est perdue.

Lundi, 4e jour de février 1754

Vers 8 heures du matin, le capitaine est allé à terre, à La Rochelle, dans la chaloupe d'un navire de Saint-Valéry-en-Caux mouillé proche du nôtre. Il espère trouver un câble neuf, une ancre et en même temps un pilote pour monter la Seudre. Il est revenu environ sur les 4 heures après-midi avec un pilote et a apporté une ancre dans une chaloupe du port. Il n'a point trouvé de câble neuf.

Les complications de l'administration maritime

Le lendemain, un pilote rochelais conduit le navire à la rade de La Flotte pour l'abriter des vents dominants. Arrivé à terre à l'île de Ré, Le Roy est confronté à des complications avec l'administration maritime. Le greffier de l'amirauté du port de

La Flotte réclame une déclaration et le paiement des droits. Il menace Le Roy et son confrère pilote d'une amende. Jean Marin résiste aux prétentions du fonctionnaire. À son retour, le capitaine Bellet décide de monter la Seudre sans pilote en suivant simplement un autre navire normand dont le capitaine connaît bien les environs. Mais les éléments semblent prendre parti pour l'amirauté. Surpris par un grand vent de l'Est, le *Saint-André* est en difficulté. Le Roy met son petit pavillon en berne pour demander aux gens du port de La Flotte de lui prêter main-forte pour relever son ancre. Trop occupées ou peut-être mécontentes du refus de la veille, les autorités du port ne répondent pas à l'appel de détresse. Jean Marin doit se débrouiller avec les moyens du bord. Dans l'après-midi, par précaution, il amène son navire mouiller à la fosse de Loix.

Mardi, 5e jour de février 1754

Vers les 2 heures, après minuit, les vents sont venus au SE et le pilote lamaneur a jugé qu'il valait mieux aller mouiller dans la rade de La Flotte[36], car les vents passeraient par le Sud et l'Ouest. Arrivés dans cette rade, nous sommes allés reconduire le lamaneur. Une fois à terre, le greffier de l'amirauté nous a dit que nous ne pouvions pas prendre de pilote pour monter la Seudre à moins de faire une déclaration. Je lui ai répondu que le capitaine avait déjà fait sa déclaration à La Rochelle et que, par conséquent, il devait nous laisser passer avec le pilote. Le greffier de l'amirauté m'a répondu qu'il y avait 50 livres d'amende pour le lamaneur, s'il s'embarquait avec un capitaine sans faire cette déclaration. Alors le capitaine a décidé de monter la rivière sans pilote en suivant le capitaine Hulin, de Honfleur, qui connaît bien l'endroit[37].

Mercredi, 6e jour de février 1754

Vers 9 heures du matin notre grand câble s'est cassé en raison du grand vent d'Est. Nous sommes allés mouiller notre petite ancre avec son petit câble étalingué. Nous l'avons changé de bout, puis nous avons mis nos deux huniers sur les fils, prêts à mettre les voiles de crainte que notre petit câble ne vint à casser. Afin de lever notre ancre, nous avons mis notre petit pavillon en berne pour demander une chaloupe du port de La Flotte, car nous ne pouvions pas la lever avec notre chaloupe par ce grand vent et cette grosse mer. Comme aucune chaloupe n'est venue de La Flotte et que notre petit câble ne vaut rien, nous avons pris des précautions de crainte qu'il ne vint à casser et d'être obligés de faire côte pendant la nuit. Vers 2 heures de l'après-midi, nous avons levé notre petite ancre et appareillé de la rade de La Flotte pour venir mouiller à la fosse de Loix[38].

Vendredi, 8e jour de février 1754

Vers midi, le capitaine est allé à terre dans la chaloupe avec cinq hommes pour sauver notre grande ancre et acheter ou faire faire un petit câble neuf. Il est resté à terre pour la nuit et les cinq hommes sont revenus avec la chaloupe vers les 3 heures de l'après-midi.

Le charpentier du navire

En l'absence du capitaine, qui passe souvent la nuit à terre, Le Roy se trouve aux prises avec le charpentier, qui a trop bu. Homme important à bord, cet artisan est responsable de l'entretien, des réparations et de l'aménagement du navire pour la pêche. Il dispose de suif, d'étoupe, de brai, de goudron et de tous les outils indispensables à son travail. Durant la pêche, lorsqu'il n'est pas occupé à ses travaux, il sert, comme les autres matelots, à la pêche ou à la préparation de la morue. Le charpentier du *Saint-André* semble assez proche du capitaine Bellet; ils vont parfois à terre ensemble. Jean Marin Le Roy a du mal à se faire obéir.

> **Samedi, 9e jour de février 1754**
>
> Vers 10 heures du matin, par ordre du capitaine, j'ai envoyé cinq homme à terre. Autour de 2 heures de l'après-midi, une chaloupe de Saint-Martin-de-Ré est venue nous apporter notre grande ancre. Notre chaloupe de bord est revenue à 2 heures du soir avec les cinq hommes. Le capitaine est resté à terre pour la nuit. Le charpentier a voulu retourner à terre malgré moi. Je l'en ai empêché parce qu'il était gris. Il m'a chanté pouilles[39]. Je l'ai prié de bien vouloir me laisser tranquille. Sur ce, il m'a demandé qu'est ce que je lui ferais. Je lui ai dit que je l'enverrais se coucher ou que je lui donnerais sur la figure. Il m'a répondu que je n'étais pas assez osé. Alors sur le champ, j'ai fait ce que j'avais avancé. Après, il m'a dit qu'il me ferait un procès au retour. Messieurs, je vous demande justice sur l'heure. J'ai pour témoins Jacques Beaudry et Michel Mouttier, matelots, qui ont fait leur marque ou signé ci-dessous.

La messe du dimanche

Au cours de l'escale, les obligations religieuses du dimanche sont respectées. Les marins se rendent à l'église la plus proche pour assister à la messe. Lorsque le temps ou les travaux sont pressants, l'équipage est partagé en deux groupes qui vont à l'office l'un après l'autre. Les officiers assistent généralement à la grand-messe, mais aujourd'hui, ce 10 février, presque tous les hommes sont descendus à l'église Saint-Martin de l'île de Ré. Cette église du XVe siècle, appelée le Grand Fort en raison des fortifications qui la protégeaient, avait été restaurée au début du XVIIIe siècle après avoir été bombardée par la flotte anglo-hollandaise en 1696. Une de ses chapelles regroupait déjà les ex-voto offerts par les marins. Mais revenons au journal de notre pilote.

> **Dimanche, 10e jour de février 1754**
>
> À 7 heures du matin, j'ai été à terre dans notre chaloupe avec onze hommes pour la messe à l'église Saint-Martin-de-Ré, après quoi j'ai passé la journée avec le capitaine. J'ai recommandé à tout l'équipage de se ranger à bord[40] vers midi ou au plus tard vers 2 heures. Autour de 4 heures, j'ai envoyé deux hommes chercher de côté et d'autre le reste de l'équipage puisqu'ils ne s'étaient pas rangés comme je l'avais demandé. Tous sont rentrés à bord de la chaloupe, sauf le charpentier et Jacques Philippe, un novice[41]. Cela ne nous a pas empêchés de nous embarquer. Nous

nous sommes rendus à bord de notre navire dès que le lamaneur de l'île de Ré est arrivé, s'est présenté et embarqué pour monter la rivière avec nous. Nous sommes arrivés à bord du navire entre 5 heures et demie et 6 heures du soir.

Lundi, 11e jour de février 1754

Vers 6 heures du matin, nous avons levé nos ancres et appareillé de la fosse de Loix[42] pour monter la Seudre. Après avoir appareillé, nous avons envoyé la chaloupe à terre pour chercher et prendre le charpentier et Jacques Philippe. Ils étaient présents et se sont embarqués sur le champ. Dès que tous ont été à bord, nous avons manœuvré, ayant les vents au ONO.

Au cours de la journée, les vents sont venus à l'Ouest et OSO. Nous sommes allés mouiller à la balise du Nord vers 5 heures du soir, les vents étant trop près pour aller mouiller dans les courants.

Mardi, 12e jour de février 1754

Vers 6 heures du matin, nous avons appareillé de la balise du Nord, ayant pour lors les vents au SO. Nous avons lovoyé[43] jusqu'à la fosse des Landes, deux longueurs de câble au Sud du fort du Chapus[44], où nous avons mouillé vers 8 heures du matin[45]. Nous y sommes restés jusqu'à la fin du jour et de la nuit en raison du vent contraire; la marée de l'après-midi était trop tardive pour mettre à la voile[46].

Mercredi, 13e jour de février 1754

Sur les 5 heures après-midi, les vents sont venus au ONO, grand vent. Nous avons mouillé notre petite ancre par précaution pour la nuit.

Jeudi, 14e jour de février 1754

À 8 heures du matin, nous avons levé nos deux ancres et avons appareillé de la fosse des Landes pour aller mouiller sur la Seudre[47], ayant les vents au NNO, beau frais. Nous y sommes arrivés environ sur les 9 heures et demie, et y avons affourché[48] avec nos deux ancres et serré nos voiles. À 2 heures de l'après-midi, le capitaine est allé faire ses affaires à La Tremblade[49] avec cinq hommes dans notre chaloupe. Il est revenu sur les 6 heures du soir avec les hommes.

Le chargement du sel

Une fois le sel acheté, il faut le transporter depuis les bosses du marais salant jusque dans le navire. Palayers, trassonneurs, barquiers et mesureurs interviennent pendant ce parcours. Le sel est d'abord mis dans des sacs par les palayers avec leur palet ou pelle, sous la surveillance des jurés trassonneurs, qui tiennent les sacs ouverts et les comptent. Un sac à la fois est transporté à dos de cheval. Les bêtes se croisent dans un va-et-vient incessant. Les sacs arrivés près des barques, les barquiers les chargent à bord, tandis qu'on les compte et enregistre le compte.

Ces barques transportent le sel jusqu'au navire à l'ancre dans le havre ou affourché dans la rivière. Elles ramènent également le lest à décharger. Lorsque le sel est enfin à bord, les *mesureurs* « procèdent au mesurage avant que la cale n'engloutisse sa cargaison. Pour ce faire, on utilise un boisseau, récipient en bois d'une contenance de 48,6 litres et qui a été étalonné... Un homme remplit le boisseau et c'est alors qu'intervient le *juré mesureur* : il rase cette mesure (d'où le nom de muid ras) pour que l'administration fiscale puisse faire payer très précisément les droits sur le sel »[50]. Toutes ces opérations sont aux frais de l'acheteur.

Vendredi, 15e jour de février 1754

À 6 heures du matin, le capitaine est allé à Marennes[51] faire ses déclarations et il est revenu vers 5 heures du soir. En son absence, nous nous sommes préparés à délester le jour suivant.

Samedi, 16e jour de février 1754

Entre 9 et 10 heures du matin, les barques délestantes sont venues à nos côtés et nous en avons chargé cinq, soit 16 tonneaux et demi de lest.

Dimanche, 17e jour de février 1754

À 6 heures et demie du matin, treize hommes sont allés à terre en chaloupe pour assister à la première messe[52]. Ils sont revenus vers 9 heures. Dès leur retour, nous sommes allés à la grande messe et sommes revenus à bord vers 3 heures. Le capitaine et le charpentier sont restés à terre.

Lundi, 18e jour de février 1754

Une barque contenant 20 muids de sel nous est venue. Nous les avons embarqués et avons retiré 18 tonneaux de lest.

Mardi, 19e jour de février 1754

Au cours de la journée, nous avons jeté environ 30 muids et demi de lest dans les barques délestantes.

Mercredi des Cendres, 20e jour de février 1754

Nous n'avons rien fait.

Jeudi, 21e jour de février 1754

Vers 6 heures du matin, une barque contenant quelque 45 muids de sel nous est venue. Nous avons déchargé le restant de notre lest au cours de la journée et avons embarqué tout ce sel.

Vendredi, 22e jour de février 1754

Nous avons complété le chargement de 80 muids de sel et avons débarqué 76 tonneaux de notre lest.

Samedi, 23e jour de février 1754

Toute la journée nous avons fait notre arrimage.

Dimanche, 24e jour de février 1754

Vers 8 heures du matin, nous sommes descendus à terre dans notre chaloupe pour aller à la messe et sommes revenus tous à bord entre 3 heures et demie et 4 heures.

Lundi, 25e jour de février 1754

Vers 6 heures du matin, le capitaine est allé à Marennes dans la chaloupe avec 4 hommes pour chercher un câble neuf qu'il a commandé il y a 8 jours. Il est revenu vers 7 heures du soir. Le câble mesure 103 brasses de longueur et 8 pouces de grosseur.

Les provisions individuelles des pêcheurs

Quelques jours avant le départ vers Terre-Neuve, le capitaine permet à ses hommes de se rendre à terre acheter leurs provisions personnelles : « hardes pour la pesche et… supplément de vivres en œufs, fromage, sardines, jambon, eau-de-vie, etc. »[53]. Une avance sur leur « tiers », appelée « loyer » est remise aux pêcheurs pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles[54]. Une partie de cette somme leur permet de défrayer le coût de leurs effets personnels. Certains en profiteront pour faire l'achat de chemises, de bas, de chaussures ou d'un capot neuf. D'autres achèteront quelques aliments préférés qui aideront à rompre la monotonie des rations. Cette excursion en ville était un moment critique du voyage où marins mécontents de leur sort et avides de liberté voyaient s'entrouvrir la porte de la cage.

Mardi, 26e jour de février 1754

Vers 8 heures du matin, le capitaine a envoyé la moitié de l'équipage à terre pour faire leurs provisions. Les hommes sont tous revenus entre 4 et 5 heures de l'après-midi.

Mercredi, 27e jour de février 1754

Vers 8 heures du matin, l'autre moitié de l'équipage est allée à terre. Ils sont revenus entre 5 et 6 heures du soir, à l'exception du nommé Jacques Philippe, de Saint-Étienne-de-la-Tillaye, qui a déserté. Le capitaine l'a porté déserteur.

La désertion d'un novice

Jeudi, 28e jour de février 1754

Ce jeudi, aucune information ne fut portée au journal de bord par Jean Marin Le Roy. Nous présumons que le capitaine Bellet procéda à son enquête à la suite de la fugue du novice, Jacques Philippe. La désertion d'un pêcheur, ou même d'un novice, impliquait des coûts, à commencer par l'enregistrement de la plainte au greffe de l'amirauté, et ce n'était que le début d'une poursuite qui pouvait traîner en longueur. Mais, outre ce défi à l'autorité et le bris du contrat d'un apprenti en quelque sorte envers son maître, ce qui devait particulièrement agacer le capitaine, c'était la perte des avances versées : loyer et pot de vin. Ce dernier était une sorte

de pourboire irrécupérable versé inconditionnellement à la signature du contrat. À Honfleur, l'engagement était au tiers franc. Les officiers comme les pêcheurs, et même les novices, recevaient avant leur départ un loyer, c'est-à-dire une sorte de prêt sur le tiers du produit de la pêche. Cependant, au retour, si le bénéfice était insuffisant pour couvrir les avances, les pêcheurs devaient rembourser et même payer des intérêts sur la somme déficitaire[55]. Si l'un d'eux désertait avant la campagne, le capitaine se voyait floué.

Vendredi, 1^er^ jour de mars 1754

Vers 3 heures de l'après-midi, le capitaine est allé à terre à bord de la chaloupe avec 4 hommes à la recherche d'un pilote pour descendre la Seudre. Il est revenu avec un lamaneur vers 7 heures du soir.

Échouages et réparations

Samedi, 2^e^ jour de mars 1754

Vers 6 heures du matin, nous avons appareillé et sommes sortis de la Seudre. Nous sommes descendus jusqu'à l'île d'Oléron, où nous avons échoué[56]. Nous avons été à flot vers 6 heures et demie du soir. Nous avons appareillé et sommes venus mouiller à la balise du Nord.

Dimanche, 3^e^ et lundi, 4^e^ jour de mars 1754[57]

Mardi, 5^e^ jour de mars 1754

Vers midi nous avons appareillé de la balise du Nord. Les vents étaient d'E¼NE. Nous sommes revenus mouiller dans la rade de La Flotte vers les 10 heures du soir.

Mercredi, 6^e^ jour de mars 1754

Le midi, nous avons appareillé de la rade de La Flotte pour aller nous échouer sur les vases de la rade de Loix, afin de donner du suif et d'étancher une voie d'eau. Nous nous sommes échoués vers 2 heures et demie de l'après-midi.

Jeudi, 7^e^ jour de mars 1754[58]

Vendredi, 8^e^ jour de mars 1754

Nous avons découvert que la ferrure du bas de notre gouvernail était cassée. Nous l'avons enlevée et en avons fait faire une neuve à Saint-Martin-de-Ré.

Samedi, 9^e^ jour de mars 1754

À l'heure de la marée, nous avons étanché notre voie d'eau et avons été chercher notre nouvelle ferrure de gouvernail apportée à bord le soir même.

Dimanche, 10^e^ jour de mars 1754

Entre 10 et 11 heures du matin, nous avons remplacé notre ferrure de gouvernail. À la marée, sur le coup de la pleine mer, nous avons appareillé

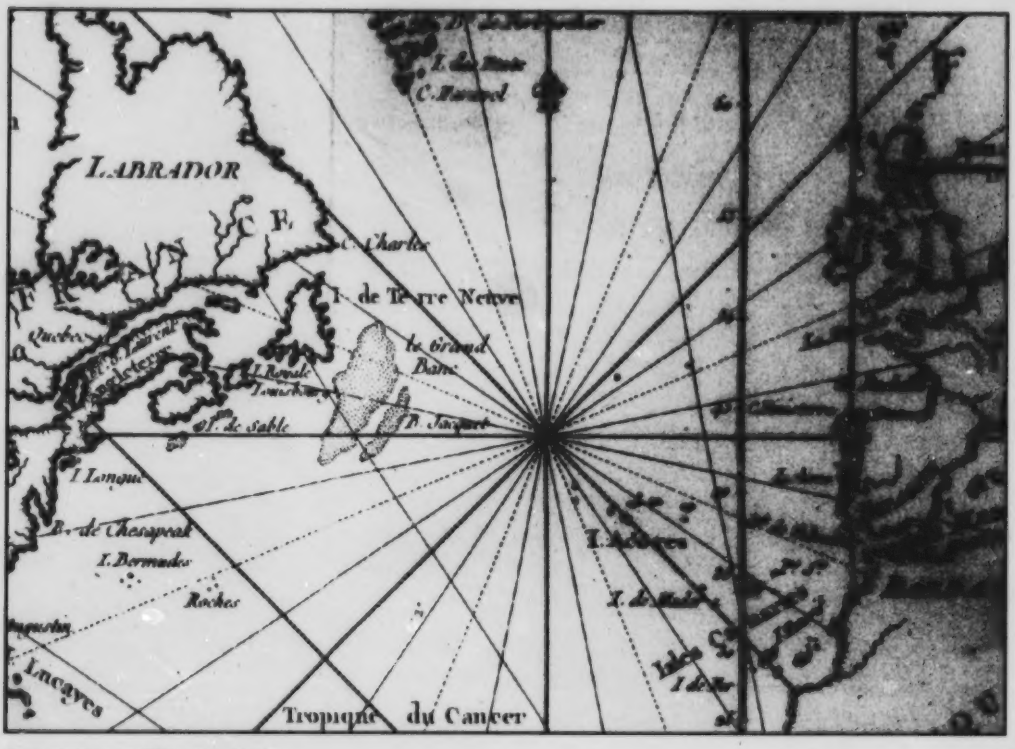


Figure 3: *Carte de l'Atlantique Nord*

Détail montrant la position du Grand Banc de Terre-Neuve par rapport au méridien 0 de l'île de Fer, tiré de Pierre Bouguer, *Nouveau traité de navigation contenant la théorie et la pratique du pilotage*, 1753, planche VII, p. 160, Bibliothèque nationale du Canada.

de la fosse de Loix[59]. Nous sommes venus mouiller dans la rade de Saint-Martin-de-Ré vers 8 heures du soir. Nous avons dû faire 8 bords pour nous rendre, ayant le vent contraire durant toute notre route.

Lundi, 11^e^ jour de mars 1754

Vers 7 heures du matin, notre capitaine étant à terre, j'ai envoyé notre chaloupe le chercher avec cinq hommes. En même temps, j'ai fait remplir deux barriques d'eau[60]. Comme le vent a tourné au Nord-Est, en grand vent, tous sont restés à terre.

Mardi, 12^e^ jour de mars 1754

Toujours grand vent de Nord-Est.

Mercredi, 13^e^ jour de mars 1754

Les vents se sont calmés entre 4 et 5 heures du matin. Le capitaine et l'équipage sont revenus dans la chaloupe du navire entre 9 et 10 heures.

Jeudi, 14^e^ jour de mars 1754

Toute la journée nous avons eu grand vent de Nord-Ouest.

La traversée vers le grand banc

Lorsque les vents furent favorables Jean Marin Le Roy mit le cap vers le Grand Banc de Terre-Neuve. Bien que M. de Chabert ait déterminé avec exactitude la position du Grand Banc lors de sa mission hydrographique de 1750, les pilotes des navires de pêche continuaient à naviguer d'une façon assez empirique, à l'estime. S'ils savaient calculer avec assez de précision la latitude à l'aide de l'astrolabe de marine, de l'arbalestrille (bâton de Jacob), du quartier anglais (*backstaff*) ou de l'octan anglais (*nautical quadrant*)[61], il n'en était pas de même pour la longitude. Il fallut attendre la fin du XVIII[e] siècle pour qu'on mette au point les montres marines capables de donner l'heure exacte en mer et ainsi faciliter la détermination précise de la longitude.

Les pilotes plaçaient leur navire sur le 44[e] ou le 45[e] degré de latitude Nord. « Ils savaient qu'en se maintenant sur ce parallèle, ils arriveraient un jour ou l'autre à l'endroit désiré. Ils estimaient le mieux possible la vitesse de leur navire et, au bout d'un certain nombre de jours, jugeant à certains signes — comme la couleur de l'eau, l'apparition de certains oiseaux, etc. — qu'ils devaient être proches du Banc, ils jetaient la sonde. Quand celle-ci leur annonçait 50, 40 ou 30 brasses, ils savaient qu'ils étaient rendus à leur destination, qu'ils étaient "banqués" et se mettaient à pêcher. »[62]

Jean Marin Le Roy connaissait ces rudiments. Bon pilote, il parvenait à calculer approximativement la longitude par rapport au méridien zéro de l'île de Fer. Il savait utiliser le quartier de réduction pour vérifier sa route et trouver de combien de degrés elle déviait. Il savait aussi calculer le nombre de lieues parcourues et trouver le rumb du vent. On peut lire noté au verso de la première feuille de son journal sous la rubrique « Vigie de l'océan Atlantique », au numéro 14 : « approchant du Grand Banc par 41 degrés de latitude et par 332 de longitude. » Au numéro 15, on lit : « au Sud du Grand Banc par 40 degrés 50 de latitude et par 325 degrés 35 minutes de longitude ». Il ajoute plus bas : « autre proche du Grand Banc à 42 degrés 30 — 335 degrés 35 ». Il avait ses habitudes du Banc, ses points de repère et ses endroits de pêche favoris.

> **Vendredi, 15[e] jour de mars 1754**
>
> Vers 8 heures du matin, alors que nous allions appareiller de la rade de Saint-Martin-de-Ré pour faire route, les vents ont tourné au NNE et le calme nous a retenus[63]. Nous avons mouillé au milieu du canal vers 7 heures du soir.
>
> **Samedi, 16[e] jour de mars 1754**
>
> Vers 5 heures du matin, ayant les vents à l'ENE, par beau frais, nous avons appareillé. Nous avons longé la côte du Poitou jusqu'à ce que nous soyons à l'abri de la pointe de La Tranche, à l'entrée du Pertuis breton, puis nous avons embarqué notre chaloupe. Nous avons fait route vers le NO¼O du compas jusqu'à midi. Alors nous avons relevé l'extrémité Ouest de l'île de Ré, à l'ESE, distante d'environ 4 lieues et un tiers. Nous avons relevé et vérifié notre point de départ, qui est de

46°16′ de latitude Nord et de 16°10′ de longitude suivant le méridien de l'île de Fer[64]. Par la suite, nous avons estimé[65] la route vers l'Ouest et O¼NO à 17° de variation NO.

Du samedi midi, 16 au dimanche midi, 17 mars 1754

Les vents ont varié depuis l'ENE jusqu'au NNE, par beau frais. La route a été d'Ouest ¼ NO. J'ai fait par estimation 29 lieues, ayant navigué pendant ces 24 heures toutes voiles dehors.

Latitude estimée : 46°33′ — Longitude arrivée : 14°6′
Différence Nord : 5 lieues 40′[66] — Différence Ouest : 28 lieues 30′

Mardi, 19e jour de mars 1754

Les vents ont varié depuis le SO jusqu'au NO, grand vent. Nous avons toujours été à la cape[67] et la route m'a valu le Sud. J'ai fait par estimation environ 15 lieues et demie.

Latitude estimée : 45°11′ — Longitude arrivée : 11°39′
Latitude observée à midi : 43°52′
[...]

Jeudi, 21e jour de mars 1754

Les vents ont varié depuis le SO jusqu'au NO par grand frais avec de la pluie et la mer fort grosse. Nous avons été toujours à la cape et toutes les drisses[68] réduites. Notre route à été vers l'E¼NE prenant 3°17′ du côté du Nord. J'ai fait 6 lieues 2/3.
[...]

Vendredi, 22e jour de mars 1754

Les vents ont varié depuis le NO jusqu'au NNE, beau frais. Nous avons amuré[69] notre misaine[70], bordé nos deux huniers[71] et apletté[72] nos voiles environ sur les 10 heures du matin. Nous avons cinglé et drissé[73] sur diverses routes. Après la réduction faite, j'ai trouvé que la route a été à l'E¼SE prenant 4 degrés et demi du côté Sud. J'ai fait par estimation environ 5 lieues 24′.
[...]

Jeudi, 28e jour de mars 1754

Les vents ont varié depuis le NE jusqu'à l'Est, grand frais, le temps par grains[74], la mer grosse. Nous avons cinglé au cours des 24 heures à différentes voilures toujours sur la même route ONO. J'ai fait par estimation environ 44 lieues 1/3.
[...]

Alimentation et vie quotidienne

À bord du navire, c'est le saleur qui est chargé de faire la cuisine sous le gaillard d'avant ou dans l'entrepont à l'avant du navire.

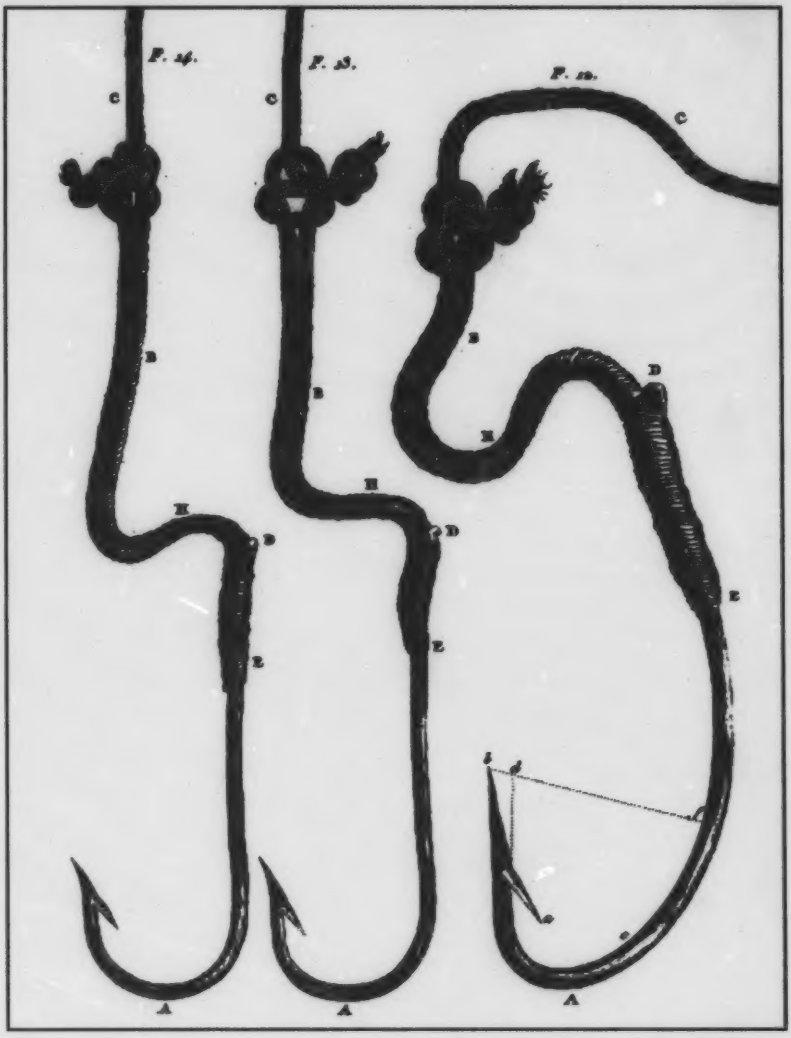


Figure 4:
Gros hameçons avec leur empilage et une portion de leur ligne pour la pêche de la morue (détail)

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 1, 1ère section, chapitre I, planche I, fig. 1, Bibliothèque nationale du Canada.

Le matin, les pêcheurs normands reçoivent du beurre avec du biscuit. Le biscuit de mer — galette ronde ou carrée faite avec de la pâte de farine de froment, salée et cuite au moins deux fois — était la nourriture ordinaire des marins, un aliment riche sous un petit volume et d'une longue conservation. Le biscuit pour les voyages au long cours était cuit jusqu'à quatre fois, et on le faisait six mois avant l'embarquement pour qu'il soit bien sec. Dès le XVI[e] siècle, les boulangers honfleurais avaient acquis une grande réputation pour la cuisson du biscuit à la façon de Honfleur[75].

Les jours gras (dimanches, mardis et jeudis), chaque pêcheur reçoit six onces de lard avec du biscuit. Une partie de cette viande servira à préparer la soupe du midi. Le soir des jours gras et tous les jours maigres, les marins normands mangent de la soupe aux pois pour dîner et souper. La boisson consiste en cidre coupé d'eau.

Une fois arrivé sur le Banc et la pêche commencée, l'équipage se nourrira en grande partie de petites morues et de poissons pilotes. Plusieurs équipages n'ont du lard que les dimanches et sont réduits aux légumes et à la soupe de poisson jusqu'à ce que la pêche soit abondante.

Les officiers mangent pour dîner de la soupe avec du lard, et le soir des pois au lard. Les jours maigres, ils consomment de la morue, des pois fricassés, et du cidre ou du vin à volonté. Le capitaine et le pilote ont souvent le bonheur d'avoir à leur disposition des poules gardées dans des cages dans l'entrepont. Elles fournissent des œufs et de la viande fraîche.

Au cours des longues et monotones journées de la traversée, l'équipage s'occupe en dehors des quarts de service. Certains pêchent dans le but d'améliorer les repas en poisson frais. Ils préparent leurs lignes à pêche et empilent[76] les hameçons. D'autres entretiennent leurs vêtements ou les cuirs de leurs chaussures et de leur capot.

> **Jeudi, 11^e^ jour d'avril 1754**
>
> Les vents ont varié depuis le SE jusqu'au SSE, beau frais et brume à 10 heures du matin. Nous avons vu plusieurs glaces jusqu'à midi. Nous avons mis en travers en raison de la quantité de glace et de la brume. Pendant 24 heures, nous avons cinglé toutes voiles dehors sur diverses routes. Et après la réduction faite, j'ai tenu la route du O¼NO prenant 50 minutes du côté du Nord. J'ai fait par estimation environ 28 lieues 2/3. [...]

Danger!

Au cours de la semaine sainte, le danger vient sournoisement rompre la monotonie du voyage. La brume se lève. Les glaces surgissent descendues des côtes du Groenland ou du Labrador. Elles minent les eaux à l'est du Grand Banc comme un dernier obstacle à franchir pour conquérir les bancs poissonneux. L'équipage du *Saint-André* lutte désespérément contre les glaces jusqu'au dimanche de Pâques.

> **Samedi, 13^e^ jour d'avril 1754**
>
> Jeudi à midi nous avions sondé dans les glaces et avions trouvé 55 brasses dans un fond de cailloux noirs à 49°29′ de latitude Nord et environ 3 lieues à l'intérieur du Banc de Terre-Neuve. Aujourd'hui, par beau fin (à 46°10′ de latitude Nord), nous avons évité les glaces et loupé sur le ONE, NO, OSO, ONO et autres aires de vent pendant 8 heures, ayant alors les vents au SSE, petit frais, beau temps. Vers 6 heures du soir, nous avons sondé de nouveau. Nous avons trouvé 40 brasses d'eau par 45°53′ de latitude Nord. Nous avons fait 10 lieues et demie dans le Banc, ayant observé à midi 45°57′ de latitude Nord.

Figure 5:
« Vœu fait à Notre-Dame de Grâce par le capitaine Bellet et son équipage sur le navire *Le Saint-André*, le 11 avril 1754 ».[77]
Photo : Cl. P. CORBIERRE – Service régional de l'Inventaire général en Basse-Normandie. Copyright 1999, Inventaire général – ADAGP.

Rendons Grâce à Dieu et à la très Sainte Vierge Marie

Du samedi, 6 heures du soir, 13 avril au dimanche de Pâques, 8 heures du soir, 14e avril 1754

Nous avons cinglé et dérivé sur plusieurs routes. À la fin de la journée, nous sommes par 45°33′ de latitude Nord et environ 12 lieues dans le Banc, par temps embrumé, des glaces en quantité et la mer fort grosse.

Lundi, 15e jour d'avril 1754

Depuis hier midi, jusqu'à ce midi, les vents ont toujours été à l'ESE, beau frais, temps de brume. Nous avons cinglé et dérivé sur plusieurs routes. À 8 heures du soir, nous sommes par 45°30′ de latitude Nord et environ 15 lieues et demie dans le Banc.

La pêche sur le GRAND banc

Estimant sa position à environ 15 lieues et demie à l'intérieur du Banc, sur lequel il calcule être entré par le 45°30′ de latitude Nord, Jean Marin Le Roy se met à la recherche d'un poste de pêche favorable. Il sonde pour déterminer à quelle profondeur se trouve la surface du Banc, cherchant le plateau qui gît entre 25 et 50 brasses de profondeur. La quête du Banc est encore très empirique au milieu du

XVIII[e] siècle : « Le Banc a bien 150 lieues de longueur nord-est et suroît depuis 41° jusqu'à 52° et à travers noroît et sust (sud-est) environ 60 lieues dont ils [les pilotes] ne connaissent la longitude que par l'estime qu'ils en font par rapport au sillage de leur navire comptant qu'il peut y avoir 6 à 700 lieues en droite ligne de la coste de France sur le Banc suivant la position où les cartes du navire les mettent »[78].

Les navires qui arrivent tôt sur le Banc, entre janvier et mars, pêchent entre le 43°30′ et le 45° parallèle. Ceux qui y naviguent de mai à août dérivent entre le 45° et le 47°30′.

Lorsque le navire est arrivé sur le Banc, ou banqué, comme disent les pêcheurs, que les vents et la mer se prêtent à la pêche, la tâche du pilote est simplifiée. La manœuvre devient routinière. Le navire à la cape[79] dérive lentement, tentant de suivre les déplacements des bancs de morues.

Comme le recommande le *Nouveau traité de navigation* publié en 1753[80], Jean Marin Le Roy tient son journal sous la forme d'un tableau de service qui regroupe des coordonnées et des renseignements disposés d'une manière claire et ordonnée, parfois figurée, pour en faciliter la consultation. Ses tableaux vont même au-delà des recommandations de l'hydrographe du roi, Pierre Bouguer, qui exige douze colonnes. Ils sont généralement composés de quatorze colonnes qui témoignent des actions essentielles à la bonne marche du navire et de la pêche. Ils permettent au pilote de calculer la position du navire et ses déplacements. Ces aide-mémoire présentent : le jour de la semaine; la date; le nombre d'heures pendant lesquelles la voile a été à tribord ou à bâbord, larguée[81] ou carguée[82]. On y lit la latitude observée à midi, la latitude estimée le soir à 8 heures, la distance en lieues parcourue au cours des 24 heures (calculée à 8 heures aussi), la nature et la profondeur du fond de la mer, le temps, l'orientation (les rumbs), la qualité et la force des vents, et le nombre de morues prises au cours de la journée. La dernière colonne des tableaux renferme des notes sur les navires rencontrés. À leur sujet, Le Roy notera le nom du capitaine à qui il a parlé, son port d'origine, le nombre de morues pêchées et la date de son arrivée sur le Banc. Il est étonnant de découvrir le nombre de navires qui se rencontrent sur ce vaste plateau[83] et les rapports que les capitaines normands entretiennent entre eux. Le Roy mentionne 42 capitaines à qui on a parlé (tableau 1). Souvent leurs officiers s'échangent quelques mots, des informations, des services[84] et même parfois des invitations à dîner!

Tableau 1 : Liste des capitaines et navires rencontrés par Jean Marin Le Roy et Gabriel Bellet sur le Banc avec le nombre de leurs prises.

	Capitaine	Type de navire	Port d'origine	Rencontré le	Banqué le	Nombre de prises
1	BELLIOST		Olonne	16/04/1754	11/04/1754	500
2	BERMONT		Honfleur	12/05/1754	30/03/1754	4000
3	BÉRENGER		Honfleur	27/06/1754	20/03/1754	6000
4	BUNEL		Honfleur	15/05/1754	27/03/1754	1800
5	CHAILLIOT	navire	La Rochelle	29/04/1754	16/03/1754	3000

Tableau 1 : Liste des capitaines et navires rencontrés par Jean Marin Le Roy et Gabriel Bellet sur le Banc avec le nombre de leurs prises.

	Capitaine	Type de navire	Port d'origine	Rencontré le	Banqué le	Nombre de prises
6	CLERMONT		Honfleur	01/07/1754	22/03/1754	7000
7	DAQUENET		Granville	29/05/1754	01/04/1754	6000
8	DELAHAYE		Honfleur			5000
9	DÉLIÉ le jeune			03/06/1754		4000
10	DÉLIÉ le Tranquille			04/07/1754	23/04/1754	5600
11	DONZOIS		Honfleur	05/06/1754	18/04/1754	3000
12	GALLOIS			10/05/1754	27/03/1754	2000
13	GROUX, Charles			28/06/1754	30/03/1754	10 000
14	GROUX, Pierre			02/07/1754	02/04/1754	6000
15	HAUTEVILLE			29/06/1754	27/03/1754	8000
16	JUGÉ ou JUZÉ			23/05/1754	30/03/1754	4000
17	LAUMOSNE		Honfleur	30/04/1754	10/04/1754	1000
18	LE HUBY		St-Malo	29/04/1754	01/04/1754	1000
19	LE PRÉVOST		Honfleur	02/06/1754	27/03/1754	6500
20	LE ROUX		Honfleur	25/05/1754	30/04/1754	1000
21	LECOMPTE		St-Malo	03/06/1754	08/04/1754	3000
22	LEFEBVRE le jeune		St-Malo	01/05/1754	18/03/1754	4000
23	LE GRIX, Léonard		Honfleur	17/06/1754	13/06/1754	100
24	LEMOINE		St-Malo	26/06/1754	20/03/1754	6000
25	MONCHATTON		Havre-de-Grâce	06/07/1754	04/04/1754	8000
26	MORIN			22/06/1754	30/03/1754	7000
27	MOÛLARD		Granville	02/05/1754	01/03/1754	3000
28	NÉEL		Granville	25/06/1754	13/06/1754	1000
29	NICOL		Dieppe	10/05/1754	2/04/1754	5000
30	NORMAND			03/07/1754	23/04/1754	6800
31	ROUSSEL		Honfleur	14/05/1754	30/03/1754	3400
32	TANQUEREL	goélette	Granville	19/06/1754	31/03/1754	9000
33	TANQUEREL		Granville	21/06/1754	31/03/1754	8000
34	TANQUEREL	goélette	Granville	03/06/1754	01/04/1754	6000
35	TANQUEREL, Racine		Granville	18/06/1754	02/03/1754	6000
36	THISON		Honfleur	15/05/1754	20/04/1754	3000
37	TRANQUIÉLLY			24/06/1754	30/03/1754	10000
38	VILLIOUX				30/03/1754	4000
39	NON IDENTIFIÉ	navire	Granville	21/04/1754	23/03/1754	1000
40	NON IDENTIFIÉ	navire	Olonne	23/04/1754	10/03/1754	3000
41	NON IDENTIFIÉ	navire	Seudre	19/04/1754	01/04/1754	1000
42	NON IDENTIFIÉ	navire	St-Malo	19/04/1754	18/03/1754	0

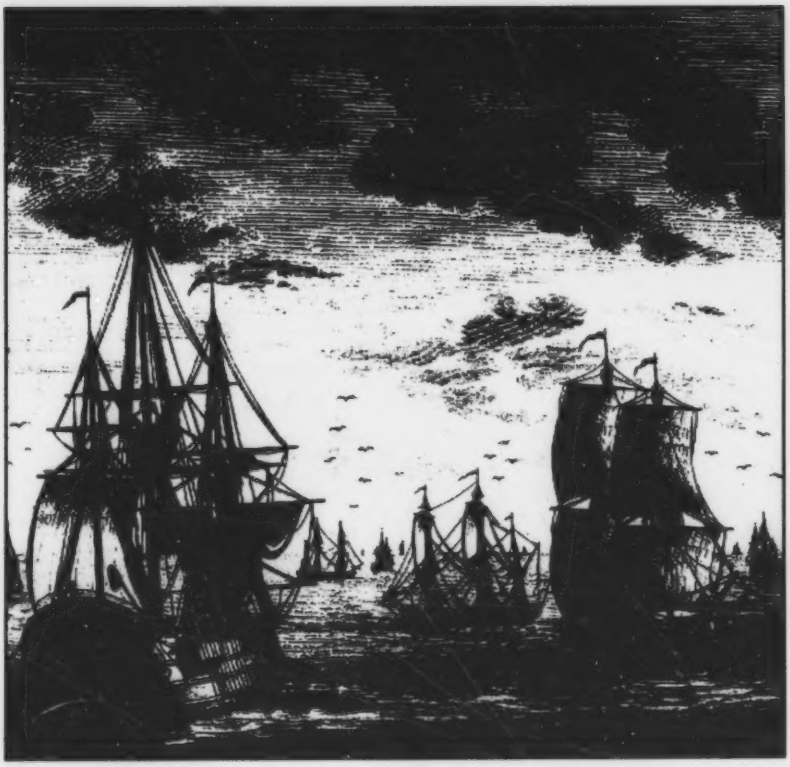


Figure 6:
Les navires de pêche sur le banc : à gauche au premier plan, un gros navire normand

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 1ère section, seconde partie, planche VI, fig. 1, Bibliothèque nationale du Canada.

Entre le jour de son arrivée et la fin de sa pêche, le *Saint-André* va dériver principalement entre le 44° et le 46° parallèle Nord à l'ouest du banc Jacquet, n'allant pas au delà de 53 lieues à l'intérieur du Banc.

Sur le Banc, c'est le capitaine qui dirige les activités. Il doit avoir une grande habitude de la pêche sur les bancs, bien connaître les hauts-fonds et leur position, être laborieux et patient, et ne point se décourager lorsque la morue n'est pas au rendez-vous. Il faut que son bâtiment soit bien approvisionné pour une campagne de six à huit mois et qu'il tienne son équipage continuellement occupé à la pêche. Si les pêcheurs ne trouvent point de poisson dans un endroit, le capitaine ira le chercher ailleurs et suivant les circonstances changera plusieurs fois de parages. Lorsqu'il trouve un lieu favorable à la pêche, il en profite et fait travailler son équipage avec toute l'énergie possible, de jour comme de nuit. S'il est pris dans une tempête, il fait amener les vergues, mouiller une bonne ancre avec deux ou trois câbles épissés les uns au bout des autres et fermer les écoutilles. On amarre la barre du gouvernail et attend le beau temps, renfermé dans son bâtiment[85].

Le navire banquais

Les bâtiments des ports de la Manche qui viennent pêcher sur le Grand Banc sont pour la plupart de 90 tonneaux. Ils sont de construction solide pour résister à la férocité de l'océan. Leur forme varie selon leur origine. Le bâtiment normand

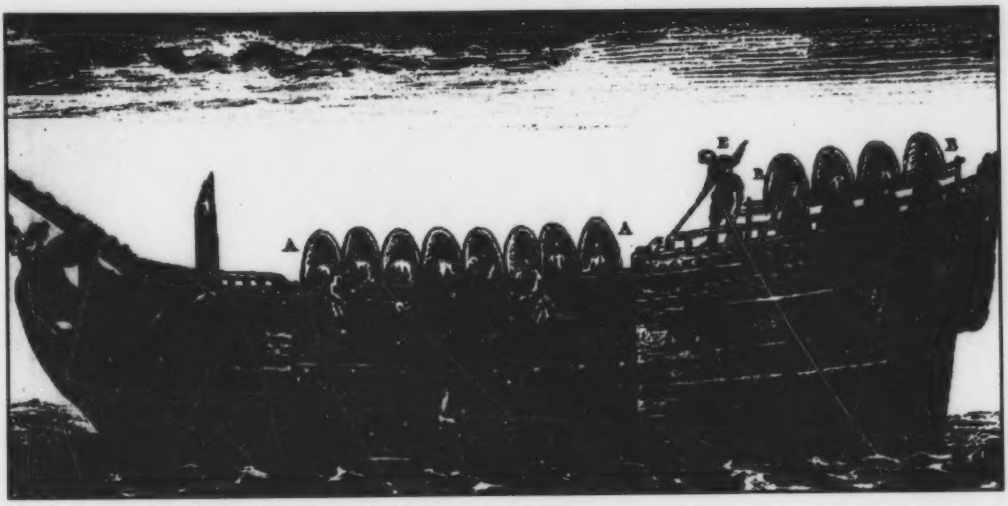


Figure 7: *La pêche à la morue sur les bancs à bord d'un bâtiment de Normandie*

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 1[ère] section, seconde partie, planche IX, fig. 1, Bibliothèque nationale du Canada.

typique mesure 18 pieds de bau entre les membres et 62 pieds de la tête de l'étrave à l'étambot. Il requiert onze pieds de tirant d'eau et possède généralement deux ponts avec parfois un ou deux gaillards.

Au milieu du XVIII[e] siècle, les navires préférés sont de plus en plus plats et n'ont pas de gaillard. Ce type de navire coûte moins cher et est plus facile à armer et à aménager. Les goélettes commencent à faire des adeptes dans les ports de France, particulièrement en Normandie.

L'aménagement du navire[86]

Les navires, surtout les gros qui ont une coque renflée et un pont supérieur étroit et rentré, sont aménagés de manière à placer les pêcheurs en position de laisser tomber leurs lignes plombées à l'eau et de les retirer avec leurs prises sans être incommodés par le renflement de la coque. C'est ce que les pêcheurs normands appellent établir le « bel ». À bâbord, où se placent les pêcheurs ou lignottiers[87], le bel, s'étend depuis les haubans de misaine jusqu'au commencement du gaillard arrière. S'il y a lieu, une installation similaire, qu'on nomme la galerie, s'étend le long du gaillard arrière depuis les haubans du grand mât jusqu'au delà du mât d'artimon. Lorsque le navire a beaucoup de rentrée et qu'il est fort accastillé, on établit la galerie sur les côtés vers l'extérieur du bâtiment. S'il n'y a pas de gaillard, comme cela semble être le cas sur le *Saint-André*, on étend simplement le bel sur toute la longueur du navire en fonction du nombre de lignottiers.

Pour se maintenir en équilibre à leur poste de pêche, les pêcheurs se tiennent debout dans des barils (figure 10 : *A* et *B;* figure 11 *: c, d, e*). Ces *barils de pêcheurs* sont généralement étroits par le haut et larges à la base afin d'assurer une meilleure

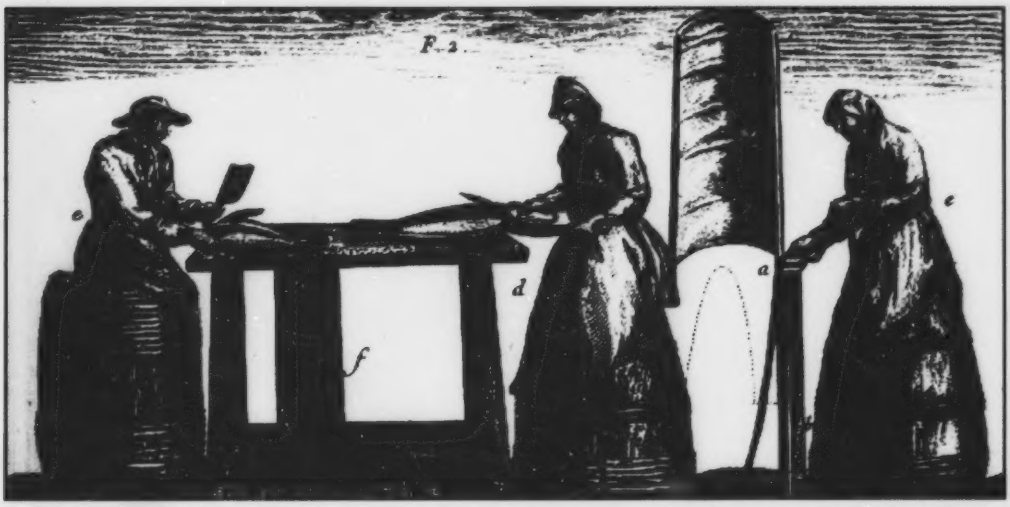


Figure 8: *Étêteur, habilleur et lignottier à bord d'un bâtiment de Normandie*

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 1ère section, seconde partie, planche IX, fig. 2, Musée canadien des civilisations.

stabilité. Ils forment une véritable jupe autour des pêcheurs, qui portent un tablier de cuir débordant sur le baril pour éviter de se mouiller. Le bord de l'ouverture est recouvert d'un bourrelet de paille pour protéger le pêcheur des éraflures et amortir les heurts contre le rebord lors des coups de mer. Le pêcheur normand est généralement chaussé de sabots qui le tiennent au sec au fond du baril, mais parfois les pêcheurs sont debout pieds nus sur un faux fond à 30 cm au-dessus du fond véritable. Ce second fond maintient le pêcheur surélevé dans son baril et permet à l'eau qui s'infiltrerait à l'intérieur de s'égoutter vers le fond. Sur ce faux fond, il y a un coussin de paille recouvert de toile à voile. Le baril est amarré au gaillard, au pont ou à la galerie du navire de manière à ne faire aucun mouvement, quelque roulis ou tangage qu'il y ait[88].

La journée du pêcheur[89]

Le navire est à la cape et dérive côté en travers. Lorsqu'on repère un banc de morue, le pilote fait mouiller une ancre. Les pêcheurs se tiennent dans leur baril, leurs lignes sont déjà prêtes et appâtées. Ils laissent filer les lignes de 30, 40, 50 brasses, selon la profondeur de l'eau, la vitesse de la dérive et la force des courants.

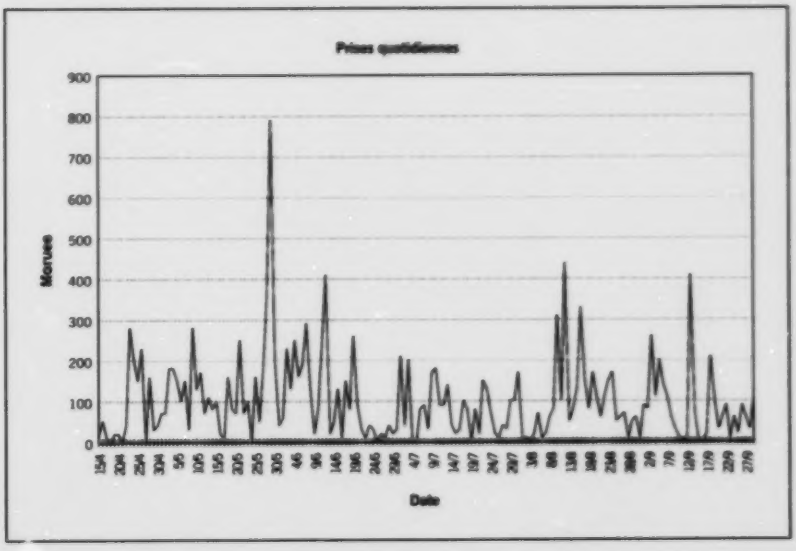
Les lignottiers font traîner leur ligne plus ou moins vite. Quelques-uns la halent de temps en temps, de quelques brasses, et la laissent tout d'un coup retomber pour empêcher les morues de venir reconnaître l'appât. Aussitôt qu'un pêcheur sent qu'une morue a mordu à l'hameçon, il hale sa ligne et tire le poisson à la surface de l'eau. Si la morue est de taille normale, le pêcheur l'amène à lui. Si c'est une grosse

prise, son voisin la gaffe et la tire à bord. Le premier la saisit par les ouïes et l'accroche par la tête à un instrument appelé élangueur. Il l'éventre ensuite, lui retire la langue, et avec ce qu'il trouve dans l'estomac réamorce son hameçon. Puis il laisse tomber le poisson dans un parc placé derrière lui. Le pêcheur jette à nouveau sa ligne à l'eau. Il recommencera ainsi tout au cours de la journée.

Selon Duhamel du Monceau, lorsque le temps est favorable, les pêcheurs jettent leur ligne et la retirent aussitôt. Ils peuvent prendre de 125 à 200 morues par jour; elles mordent avec avidité à l'appât. Quand cela continue, en moins de trois mois le navire quitte le Banc avec sa cargaison[30]. Cependant, à l'exemple de la campagne du *Saint-André*, en 1754, il faut parfois six mois et plus pour compléter la pêche. Il n'est pas rare qu'un navire rentre en France avec seulement la moitié de la pêche prévue. La morue n'est pas toujours aussi abondante. Certains jours, le nombre de prises par pêcheur est insuffisant, et parfois la morue n'est tout simplement pas au rendez-vous.

Entre le 16 avril et le 30 septembre 1754, l'équipage du capitaine Bellet a eu plusieurs journées peu rentables (graphique 1). On remarque dans les tableaux de Le Roy que les pêcheurs ont connu douze jours sans prise. S'agit-il de journées où les morues sont passées dans la marmite de l'équipage? C'est possible. Dans d'autres journaux de bord que nous avons consulté, on trouve parfois : « cinquante morues pour l'équipage » ou « cinquante morues pour la marmite ». Ces mentions coïncident souvent avec les dimanches. Dans le cas qui nous occupe, seulement deux journées bredouilles sont effectivement des dimanches. Il est vrai qu'à cette époque les fêtes religieuses en semaine étaient nombreuses, mais il est très peu probable que tous ces jours improductifs soient imputables aux devoirs religieux des pêcheurs.

Graphique 1 : Nombre de prises quotidiennes des pêcheurs du *Saint-André* du 16 avril au 30 septembre 1754



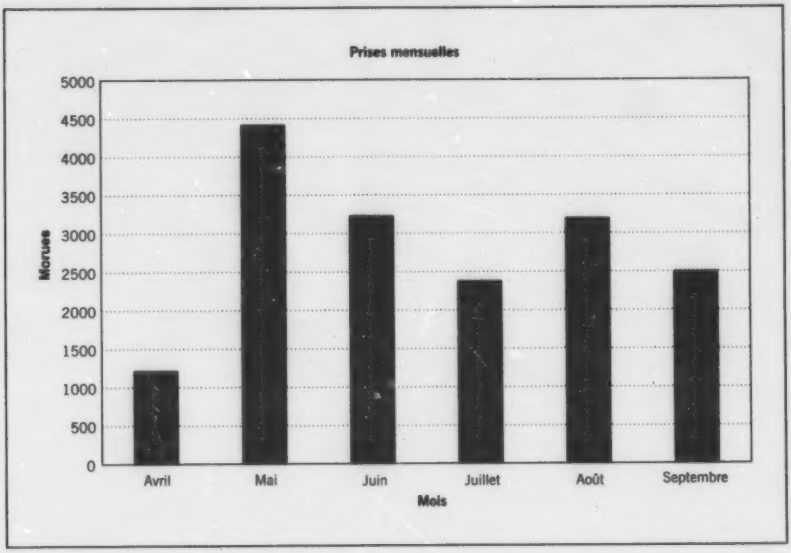
Le Roy dénombre 16 670 morues petit compte, qui font 12 830 morues marchandes grand compte de Honfleur[91]. En vérifiant ses tableaux, on arrive à un total de 16 890 morues et donc à une légère différence de 220 prises[92]. La pêche du *Saint-André* sur le Banc s'étale sur 168 jours. Nous estimons à dix pêcheurs lignottiers la force de pêche effective; les officiers (capitaine, pilote, contremaître, charpentier, chirurgien), le saleur, les novices ou mousses étant occupés à diriger la manœuvre et la main-d'œuvre ou à saler et préparer la morue. Cela nous donne une moyenne d'environ 100 morues par jour qui, divisée par 10 pêcheurs, nous fait une moyenne de 10 morues par homme par jour (tableau 2). Nous sommes très loin de la pêche miraculeuse!

Tableau 2 : Nombre de prises par semaine et par pêcheur

Semaine	Début	Fin	Prise	Nombre de pêcheurs	Moyenne par semaine/pêcheur
1ère	16/04/1754	21/04/1754	120	10	12
2e	22/04/1754	28/04/1754	900	10	90
3e	29/04/1754	05/05/1754	730	10	73
4e	06/05/1754	12/05/1754	1010	10	101
5e	13/05/1754	19/05/1754	550	10	55
6e	20/05/1754	26/05/1754	730	10	73
7e	27/05/1754	02/06/1754	1680	10	168
8e	03/06/1754	09/06/1754	1380	10	138
9e	10/06/1754	16/06/1754	950	10	95
10e	17/06/1754	23/06/1754	630	10	63
11e	24/06/1754	30/06/1754	160	10	16
12e	01/07/1754	07/07/1754	560	10	56
13e	08/07/1754	14/07/1754	790	10	79
14e	15/07/1754	21/07/1754	350	10	35
15e	22/07/1754	28/07/1754	440	10	44
16e	29/07/1754	04/08/1754	420	10	42
17e	05/08/1754	11/08/1754	570	10	57
18e	12/08/1754	18/08/1754	1280	10	128
19e	19/08/1754	25/08/1754	850	10	85
20e	26/08/1754	01/09/1754	310	10	31
21e	02/09/1754	08/09/1754	990	10	99
22e	09/09/1754	15/09/1754	590	10	59
23e	16/09/1754	22/09/1754	430	10	43
24e	23/09/1754	29/09/1754	470	10	47

La moyenne des prises de l'équipage par semaine se monte à environ 703 morues. Seulement onze semaines de pêche ont connu un total de prises dépassant cette moyenne (graphique 2).

Graphique 2 : Nombre de prises hebdomadaires des pêcheurs du *Saint-André* du 16 avril au 30 septembre 1754

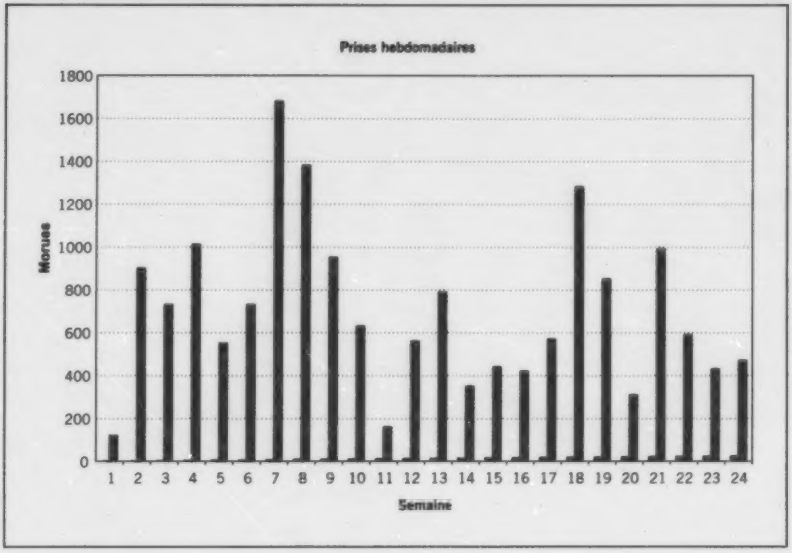


Si l'on en croit Duhamel du Monceau, la saison la plus prometteuse pour la pêche sur le Banc est de la mi-avril à la fin juin. C'est durant cette période que les morues arrivent peu à peu sur le Banc[93]. Juin offre généralement des conditions clémentes, mais la morue est à la poursuite du capelan. Toujours selon le même auteur : « C'est dans le mois de Juillet que la pêche [des jeunes morues] est la plus abondante »[94]. En août, la morue suit le capelan hors du Banc, mais elle revient en septembre et en octobre alors que les vents rendent la pêche plus difficile.

Comme nous le constatons au graphique 2, la meilleure semaine de pêche de l'équipage du *Saint-André* fut en réalité la dernière de mai (1680 morues). Parmi les semaines les plus productives, les deux premières semaines de juin se classent deuxième (1380) et sixième (950) respectivement, tandis que la troisième se situe au milieu du mois d'août (1280). Signalons que la première semaine de septembre prit la cinquième place (990) et que l'avant-dernière semaine d'avril fut très bonne avec 900 prises. Elle se classe septième. Ces résultats témoignent donc d'une saison plutôt précoce vers la fin du mois de mai et les premières semaines de juin (graphique 3).

Si l'on observe les conditions météorologiques notées par Le Roy, nous constatons que les trois semaines les plus favorables pour la pêche avaient connu des jours de brume, de « brume et fin » et de pluie et frais. Mais les suivantes avaient été généralement par temps « beau et fin ». Ces observations confirment en partie les connaissances empiriques de l'époque.

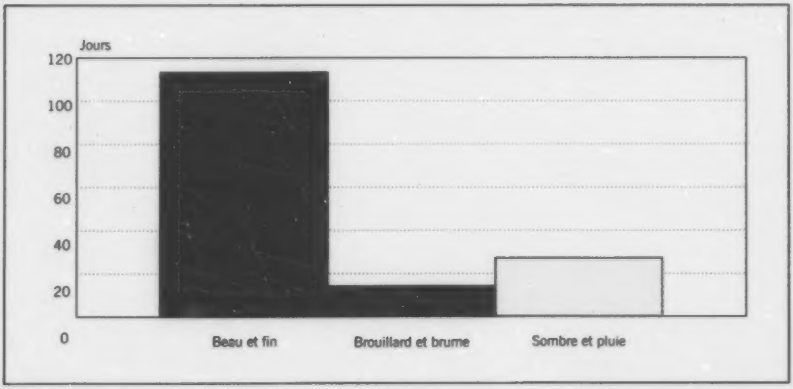
Graphique 3 : Nombre de prises mensuelles des pêcheurs du *Saint-André* du 16 avril au 30 septembre 1754



Le temps le plus favorable pour la pêche à la morue, comme pour toutes les pêches à l'hameçon, c'est quand le ciel est couvert et qu'il n'y a pas d'écume sur l'eau. Les vents forts et la mer agitée sont néfastes; les mouvements du navire et des cordes entremêlent les lignes. Il devient impossible de pêcher lors de tempêtes. De juin à la mi-septembre, la mer est généralement calme et le temps beau sans trop de brume ou de bourrasques[95].

Comme on peut voir au graphique 4, les conditions météorologiques sur le Banc furent particulièrement clémentes du 16 avril au 30 septembre 1754. L'équipage du *Saint-André* a connu 113 jours de beau temps, 14 jours où le brouillard est apparu et 27 jours sombres et pluvieux. Il faut ajouter à cela une journée de beau

Graphique 4 : Principales observations météorologiques sur le Banc du 16 avril au 30 septembre 1754



temps pendant laquelle la mer était grosse, ce qui n'a pas facilité la pêche. Le compte rendu météorologique de Le Roy nous montre que les conditions sur le Grand Banc n'étaient pas toujours aussi terrifiantes que l'on peu se l'imaginer. Mais déjà à cette époque les morues n'étaient pas aussi innombrables que les pêcheurs pouvaient le souhaiter.

Les jours où la pêche est abondante, pour ne point distraire les pêcheurs, un novice est chargé de faire les premières opérations de la préparation du poisson. On met à part les langues pour celui qui a pris les poissons, afin qu'en les comptant à la fin de la journée on sache combien de morues il a pris. On imposera une corvée à celui qui en a pris le moins. Il doit vider le parc où sont les têtes et jeter celles-ci à la mer pendant que les autres soupent et se reposent[96].

La pêche de nuit

Les bâtiments qui rentrent les premiers ont presque toujours un profit considérable sur la vente de leurs prises, qui est d'autant plus avantageuse si la morue est rare et de bonne qualité. Aussi l'équipage, comme le propriétaire du navire, ont intérêt à revenir avec leur cargaison le plus tôt possible. Le capitaine tâchera donc de prolonger le travail en soirée. Vers la fin de la saison, plusieurs font faire quatre bordées que dirigent le pilote, le contremaître, le charpentier et l'étêteur. Parfois on en fait même une cinquième, commandée par un des matelots les plus habiles. Les lignottiers pêchent alors la nuit pendant quatre heures et demie, car quand la morue mord, il faut en profiter[97].

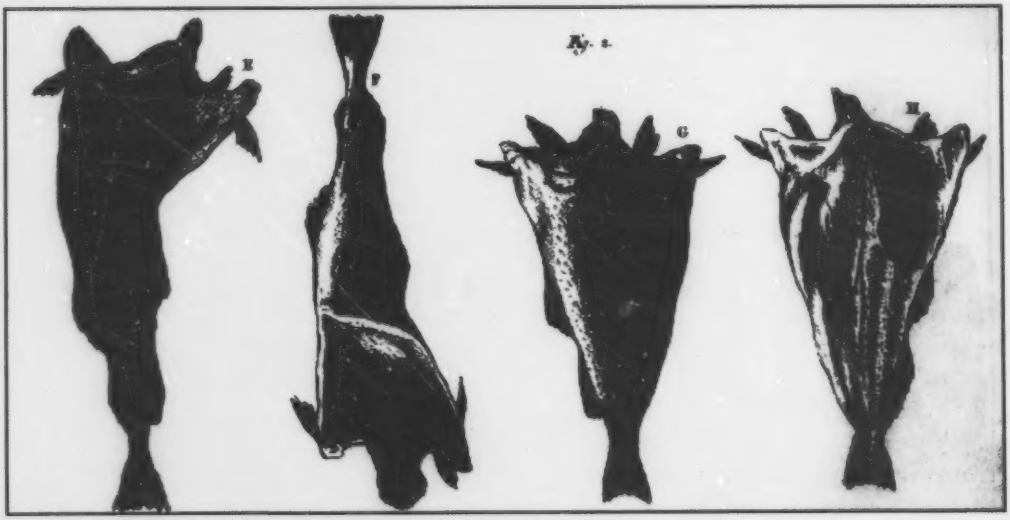


Figure 9: La morue ronde à la française (*E* et *F*) et celle à plat à l'anglaise (*G* et *H*)

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 1[ère] section, seconde partie, planche X, fig. 2, Bibliothèque nationale du Canada.

Par temps de brouillard, comme les feux ne sont pas visibles à distance, un matelot fait le quart à l'avant du bâtiment avec un porte-voix, et il sonne la cloche pour avertir les navires qui sont au vent. Les vaisseaux font tous la même manœuvre afin d'éviter de se rencontrer[98].

La préparation de la morue verte

Le poisson est préparé de diverses manières selon l'origine des pêcheurs. Les Anglais le préparent à plat. Ils ouvrent la morue sur toute sa longueur et lui ôtent toute son arête. On appelle leur produit la *morue plate.* C'est l'usage en France de saler les morues de Terre-Neuve de manière qu'elles conservent une forme arrondie du côté de la queue; ce sont les *morues rondes*[99].

Deux officiers de l'équipage agissent comme étêteur et habilleur. Ils préparent la morue sur le pont à l'arrière des lignottiers, se tenant debout autour d'une table qu'on nomme l'étal. Un mousse placé entre eux enlève les nauts[100]. Aussitôt que la morue est élanguée, on la passe à l'étêteur (figure 11, *d*) chargé de la décoller, c'est-à-dire lui couper le col ou simplement lui enlever la tête. Debout dans un baril semblable à ceux des pêcheurs, l'étêteur porte un tablier confortable fait d'un cuir souple et ample qui le protège du sang et des vidanges des morues. Ses bras sont recouverts de brassards de cuir et ses mains de manigots d'étoffe qui enferment quatre de ses doigts et le dessus de sa main. Son couteau, appelé également étêteur, a deux tranchants. Sa lame est longue de 19 à 22 cm et large de 2 cm. Son manche de bois fait 11 à 14 cm de longueur. C'est presque toujours le maître charpentier qui est chargé de remplir cette fonction[101].

L'étêteur (figure 11, *d*) prend deux poissons à la fois, qu'il met sur son étal. L'un après l'autre, il fait porter à faux la tête sur le bord de la table pour rompre la colonne vertébrale. Il laisse tomber les têtes dans un parc placé derrière lui à tribord puis retire les entrailles du poisson. Il conserve le cœur et la rate, qui serviront d'appât, ainsi que le foie, qu'il place dans une manne ou un baril destiné à cette effet. Quand on veut faire de la résure[102], on met à part les œufs pour les saler. L'étêteur, ayant terminé son opération, pousse la morue à l'habilleur (figure 11, *c*).

L'habilleur porte un petit tablier de cuir. Son bras gauche est couvert d'un brassard de cuir et sa main d'une moufle ou mitaine. Il tient de la main droite le couteau qu'on nomme également habilleur ou couteau à habiller. Cet outil a la forme d'un petit couperet à bout large et carré. Sa lame mesure environ 21 cm de longueur sur 8 cm de largeur. Le manche, proportionné à l'instrument, est plus gros que celui de l'étêteur. L'habilleur désosse la morue; il l'ouvre depuis la gorge jusqu'à l'anus et en retire la colonne vertébrale. C'est ordinairement le capitaine ou le pilote qui remplit cette fonction. Le poisson est ensuite jeté par une ouverture au milieu de la table qu'on nomme l'éclaire, qui communique avec l'entrepont ou la cale, où se trouve le saleur.

Pendant ce temps, les novices et mousses apportent le sel au saleur avec leur pelle ou palette (figure 14). Les morues apprêtées qui ont été lancées dans la cale sont d'abord mises dans leur premier sel. Le saleur les range ensuite dans l'entrepont ou la cale, les couchant de façon que les queues soient placées vers le bas. Il les couvre d'une couche de sel et met une autre rangée de morues. Elles resteront ainsi en pile pendant 24 à 48 heures de manière à perdre leur eau et leur sang. Quand les morues sont prêtes, le saleur les sale pour de bon et les range de nouveau[103]. Les piles s'élèveront parfois jusqu'en dessous du pont supérieur. Lorsque la cale sera bien remplie la campagne sera terminée et il sera temps de rentrer en France[104].

L'habillement des pêcheurs

En général, les pêcheurs portent des habits très lourds, semblables à ceux des marins de l'Europe du Nord. Exposés à tous les temps, le jour et la nuit, il est essentiel de préserver leur santé, puisqu'ils constituent une main-d'œuvre irremplaçable. Les vêtements des pêcheurs doivent être bien adaptés contre le froid, l'humidité des embruns et la pluie.

Les pêcheurs normands (figure 11, *c, d, e*), qui pêchent debout dans des barils, sont coiffés d'un vieux chapeau ou d'un bonnet. Quand il fait beau, ils endossent une chemisette, une camisole d'étoffe ou un gilet de revêche[105]. Ils portent de larges culottes de laine tissée dans lesquelles entre le bas des camisoles ou chemisettes (figure 13).

Par grand froid, ils se revêtent d'une capote (figure 11, *e*) ou d'une casaque sans manche qu'ils nomment paletot (figure 13, *B*), et de culottes de peau de veau ou de mouton. Les poils ou la laine tournés vers le corps tiennent bien au chaud. Lorsque la pêche et le travail sont interrompus, les pêcheurs passent quelque temps

Figure 10: Les pêcheurs français

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 2e section, 3e partie, planche IX, fig. 2, Musée canadien des civilisations.

Figure 11: Le saleur avec des novices et un mousse

H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général de pesches*, 1772, vol. 2, 2e partie, 1ère section, planche IX, fig. 3, Bibliothèque nationale du Canada.

à frotter leurs cuirs de suifs et d'huile de poisson pour les garder souples et imperméables.

Pour protéger leurs vêtements de l'eau et des issues de poisson, les pêcheurs se couvrent d'un grand tablier de cuir, appelé cuirier. Plusieurs lignottiers portent des bouts de manches d'étoffe ou de cuir, pour cacher leurs bras et leurs mains quand il fait froid. Ils les retroussent lorsqu'il fait chaud et travaillent les bras nus. Ils se mettent même en chemise lorsque la pêche donne abondamment. Leurs mains sont protégées par des hale-avants, ou mitaines de frise, qu'ils appellent aussi manigots, pour empêcher les lignes de leur blesser la peau.

La plupart des pêcheurs normands portent des sabots. Certains sont chaussés de bottes qui leur vont à mi-cuisse. Quelques-uns ont des bottes plus légères qui montent jusqu'aux genoux ou à peine au-dessus (figure 13, *B*). Ces chaussures sont adaptées à la surface glissante du pont du navire, généralement mouillée et couverte d'écailles de poisson. La semelle et le talon sont cloutés.

Le saleur est presque toujours habillé de toile. Il ne porte pas de tablier, mais des guêtres de toile à plusieurs doubles goudronnées (figure 14). Il protège quelquefois sa main droite avec une mitaine de cuir. Comme le reste de l'équipage, il porte des sabots, chaussures convenables pour travailler perpétuellement dans l'eau. Ces chaussures grossières ne l'empêchent pas de monter et descendre d'un pont à l'autre ou de faire le service à bord[106].

Les pêcheurs ont également besoin de hardes de rechange. Le capitaine doit s'assurer que tous, et particulièrement les novices et les mousses, sont suffisamment vêtus,

car s'ils n'ont pas de quoi se changer quand ils sont mouillés, ils tomberont malades. Non seulement ils ne pourront alors accomplir leur travail, mais on devra prendre soin d'eux et la maladie risque de se communiquer à tout l'équipage[107].

La literie

Les pêcheurs dorment deux par cabane ou lit clos. Leur sommier est constitué d'un cadre transfilé de bitord : « le fond de leurs lits est de cordages qu'ils maillent comme une raquette, mais les ouvertures bien plus larges, & à chaque largeur de lit l'on met une perche qui fait la séparation des deux hommes & qui empeschent qu'ils ne s'incomodent la nuit par leurs poids, qui autrement les feroit tomber l'un sur l'autre si les cordes qui en composent le fond n'estoient roidies par cette perche du milieu »[108]. Les hommes possèdent un matelas qu'on nomme paillasse lorsqu'il est rempli de paille. Afin d'éviter les incendies à bord, l'amirauté du port de Saint-Malo avait interdit les paillasses sur les navires malouins. Les matelas des pêcheurs de Saint-Malo étaient bourrés d'étoupes. Mais les pêcheurs normands, ceux de Granville du moins, semblent avoir conservé l'habitude d'employer des paillasses. « Leur couverture est telle qu'il leur plaist d'apporter... beaucoup n'ont pour cela que leurs cappots. »[109] Certains pêcheurs n'avaient pas de coffre; ils transportaient leurs hardes dans des sacs qui leur servaient d'oreiller[110].

Rixe à bord

Les rapports entre les hommes d'équipage n'étaient pas toujours harmonieux. Même si plusieurs membres d'équipage étaient apparentés, des conflits éclataient parfois. On peut facilement imaginer la difficulté de vivre ensemble pendant six à dix mois dans un espace restreint et des conditions assez pénibles. Les conflits de personnalité pouvaient prendre des proportions et la moindre incartade déclencher la bataille. C'est peut-être ce qui arriva à bord du *Saint-André* le 30 juin 1754. Ce jour là — 410 morues avaient été prises, ce fut l'une des meilleures journées de la campagne —, en début de soirée, par beau fin et petit vent, fatigués et banqués depuis près de deux mois, le saleur et le contremaître en viennent aux coups. Mais laissons plutôt Jean Marin Le Roy nous présenter son procès-verbal de l'altercation :

> Nous, soussignés, officiers, majors, mariniers, matelots et Monsieur du navire, le *Saint-André*, commandé par le capitaine Gabriel Bellet d'Honfleur, que ce jour, trentième jour de juin mil sept cent cinquante quatre, étant à la pêche des morues vertes sur le Grand Banc de Terre-Neuve, par la latitude de 43 degrés 56 minutes Nord et environ 22 lieues un tiers sur le Banc. Le capitaine a fait carguer le grand hunier environ sur les sept heures du soir. Le saleur étant à carguer le point dessous le vent, il me semble[111] qu'il a dit au contremaître qu'il fallait gréer les écoutes de hune[112] parce qu'elles étaient trop sèches. Le contremaître a répondu qu'il n'entendait point de commandement de lui. Le saleur lui a fait réponse qu'il vint les carguer lui-même puisqu'il en parlait si à son aise. Sur le champ le

contremaître est sorti hors de son baril et a passé d'avant en arrière et est venu frapper le saleur à coups de poing. Et puis ensuite, il a pris un double de manœuvre et lui en a frappé plusieurs coups sur la tête. Le saleur s'est défendu de son mieux. Le contremaître voyant cela l'a quitté et a été prendre un gaffot de bois de hou (dont la longueur est d'environ deux pieds et demi et environ trois pouces de grosseur) et en a frappé le saleur rudement sur les bras et sur la tête, dont un coup lui a ouvert la tête, qu'on lui voyait le crâne, et l'a rendu incapable de faire son devoir de saleur et hors d'état de pêcher. Dans cette bataille[113], le saleur a pris un éclat de bûche pour se défendre, mais comme c'est un homme ancien, il n'a pu se défendre. Moi, Jean Marin Le Roy, pilote et second dudit navire ci-dessus nommé étant à l'étal pour habiller environ 40 morues, j'ai crié au contremaître de se tenir tranquille et de ne pas frapper. Il a fait le sourd à ma voix et a continué sur le champ. Je suis sorti pour empêcher le bruit. Le contremaître m'a repoussé avec violence en me disant que j'eus à me retirer. Au même temps, le chirurgien est venu, le capitaine aussi, plusieurs de l'équipage, et[114] nous avons fait cesser le bruit. Après quoi, nous avons signé après lecture faite

[signature :] Jean Marin Le Roy. G. Bellet

Cette bastonnade mis donc le saleur dans un tel état qu'il fut incapable d'accomplir son devoir et même de pêcher.

Tableaux de Jean Marin le Roy

Journal de pêche du navire le *Saint-André*, commandé par le capitaine Gabriel Bellet d'Honfleur, 1754

Journal de pêche du navire le *Saint-André*, commandé par le capitaine Gabriel Bellet d'Honfleur, 1754									
[1] Jour de la semaine du 16 avril 1754	[2] Jour du mois	[3] Heures à la voile tribord	[4] Heures à la voile bâbord	[5] Heures à la voile larguée	[6] Heures à la voile carguée	[7] Hauteur observée	[8] Latitude estimée le soir à 8 heures	[9] Lieues dans le banc à 8 heures	[10] Les fonds le soir à 8 heures
Mardi, brume	16	5	6h	8	18h	d	44d57	43 L[s].	W[1]
Mercredi, brume	17				24		44-46	45 L[s].	W
Jeudi, brume	18				24		44-37	48 L[s].	W
Vendredi, fin	19	14			10	44-24	44-20	47 1/2	----
Samedi, fin	20	6			18		44-22	53	
Dimanche, fin	21	8			16		44-26	50 1/3	
2e Semaine									
Lundi, fin	22	2		10	12	44-20	44-20	36	.....
Mardi, Idem	23	14			10	44-35	44-33	25 1/3	----
Mercredi, Idem	24				24		45-13	18 2/3	W
Jeudi, pluie	25				24		45-06	14	W--
Vendredi, fin	26			3	21		44-55	15 1/3	Idem
Samedi, pluie	27				24		44-47	11	Idem
Dimanche, fin	28	8		00	16		45-08	5 2/3	.....
3e Semaine									
Lundi, pluie	29	8		6	10		44-30	11 1/2	-W
Mardi, fin	30	4			20		44-27	8 2/3	--
MAI, suite de la pêche & journal du navire le Saint-André, commandé par le capitaine Gabriel Bellet d'Honfleur, 1754									
Mercredi, fin	1		8	4	12		44-08	21 1/3	...----
Jeudi, fin calme	2				24		Idem	Idem	Idem
Vendredi, f. & B.	3		3		21		44-10	16 1/2	--
Samedi, fin	4				24	44-11	44-12	14	Idem ...
Dimanche, pluie	5				24		44-15	21	-----
2e Semaine			**11h**	**4**	**105**	**1 observé**			
Lundi, pluie	6				24		44-18	18 L.	---W
Mardi, fin	7	4			20	44-27	44-26	14-	---
Mercredi, pluie	8				24		44-46	15 1/2	Idem W
Jeudi, fin	9	10			14		44-27	8	====
Vendredi, fin	10		2		22	44-40	44-42	9	W---
Samedi, pluie	11				24		44-30	12 1/2	Idem
Dimanche, fin	12				24	44-14	44-12	15	Idem

[1] Le Roy utilise le " W " pour indiquer l'usage d'un plomb de sonde de double poids.

[2] Probablement le capitaine Jugé.

[11] Les brasses le soir à 8 heures	[12] Qualité et force des vents en 24 heures	[13] Morues prises par jour	[14] Navires parlés dans le courant du mois d'avril de l'an 1754 et les morues qu'ils ont
44B	De l'ESE à l'E¼SE, pt frais	18	Le Cap^ne. Belliost d'Olonne 500 m. banqué du onze d'avril.
45	Toujours E¼SE, pt fin.	52	
50	ESE, beau frais.	10	Un navire de St-Malo banqué du 18 mars aucune morue.
52	De l'ESE au SO & au SSE, beau frais.	...	Un navire de la rivière de Seudre banqué du 1^er avril, 1000 de morues.
54	Variable & orage.	20	Du 26 parlé un navire de Granville banqué du 23 mars
50	Idem	20	avait pour lors 1 millier de morues.
		120	1^e,2^e,3^e,4^e
42 à 43	Du NO au SSE, pt frais.	...	Du 26 avril parlé un navire d'Olonne banqué du 10 mars
36	Variable, B.f. & pluie.	40	avait pour lors 3 grands milliers de morues.
32	Toujours O¼SO, bon frais.	280	Du 29 parlé au Cap^ne. Chailliot de La Rochelle banqué du 16 mars
38	Du O¼SO à l'E, nt vent.	200	avait pour lors 3 petits milliers de morues.
30	De l'E au Nord, b. frais.	150	Du même jour parlé au Cap^ne. Le Hûbÿ de St-Malo banqué
32	Du N au SE, b. frais.	230	du premier avril avait pour lors 1 grand millier de morues.
47	Du SE au NO, gd vent.	...	1^e,2^e,3^e
	Du 2 mai 1000 de M.	**900**	Du 30 parlé au Cap^ne. Laumosne d'Honfleur banqué du 10
26	Du NO à l'E, b. frais.	160	avril 1754 avait pour lors 1000 de morues petit compte.
28	De l'E au ONO, b. frais.	30	Gabriel Bellet d'Honfleur année 1754
36	Du ONO au sud, beau frais.	40	Du 1^er parlé au Cap^ne. Lefebvre le jeune de St-Malo
Idem	Toujours calme temps sonde.	70	banqué du 18 mars avait pour lors 4 petits milliers de morues.
33	Petit vent du NE au NO.	70	Du 26 parlé au Cap^ne. Moûlard de Granville banqué du premier de
32	Du NO au O, petit vent.	180	mars avait pour lors 3 milles de morues.
35	Du ouest au sud, petit frais.	180	Et a parlé au Cap^ne Juzé[2] il y a 10 jours qui avait 1700 morues.
		540	
33	Du Sud au NNO, beau frais.	150	Le 10 parlé au Cap^ne. Gallois banqué du 27 mars
26	Du NNO au SSO, beau frais.	100	avait pour lors 2 mils de Morues.
33	Toujours SSO, beau frais.	150	Le même jour parlé au Cap^ne. Nicol de Dieppe banqué du
31	Du SSO au ONO, grand frais.	30	2 avril avait pour lors 5 grands mils de morues.
32	Du ONO au SO, calme.	280	Le 12 parlé au Cap^ne. Bermont d'Honfleur banqué du 30 mars
27	Du SO à l'ENE, beau frais.	130	avait pour lors 4 petits milles de morues.
32	De l'ENE au N, beau frais.	170	
		1010	Pêche du 1^er mois du St. André : 2760

La fin du journal de pêche du navire le *Saint-André*, commandé par le capitaine Gabriel Bellet d'Honfleur, *1754*

[1] Suite de septembre jour de la semaine	[2] Jour du mois	[3] Heures à la voile tribord	[4] Heures à la voile bâbord	[5] Heures à la voile larguée	[6] Heures à la voile carguée	[7] Latitude observée à midi	[8] Latitude estimée le soir à 8 heures	[9] Lieues dans le banc le soir à 8 heures	[10] Les fonds de pêche
Dimanche	1				24	43-56	43-16	8	
Lundi	2			8	16	44-12	44-15	5 1/2	W---
Mardi	3	2			22	44-12	44-15	6	W---
Mercredi	4				24	44-18	44-19	8	--~~
Jeudi	5	2			22		44-22	9	
Vendredi	6				24	44-30	44-32	10	W--
Samedi	7				24	44-43	44-45	11 2/3	
Dimanche	8				24		43-35	16	--~~
Lundi	9			4	24		44-10	19	
Mardi	10				24		43-50	24	----
Mercredi	11		2		22		43-30	16	
Jeudi	12			14	10		43-40	11	
Vendredi	13			20	4		44-12	10	
Samedi	14				24		44-23	8	----
Dimanche	15	6			18		44-06	5 1/2	
Lundi	16	8	6		10	44-11	44-03	2	
Mardi	17	temps	calme	grand	courroux	43-48	43-42	1 dehors	
Mercredi	18			16	8		44-18	6	
Jeudi	19		2		22		44-10	3	----
Vendredi	20				24		44-15	4 1/2	----
Samedi	21		8		16		44-22	6	
Dimanche	22			6	18		44-17	7L.	
Lundi	23	2			22		44-15	10	----
Mardi	24		6		18	44-17	44	2	
Mercredi	25	4			20		43-55	7	----
Jeudi	26			12	12		44-04	7	
Vendredi	27			10	14		44-22	7 1/2	----
Samedi	28		4		20	44-31	44-32	9 1/4	----
Dimanche	29	4	2		18		44-27	12 1/4	
Lundi	30			6	18	44-17	44-29	10 1/2	----

[11] Les brasses d'eau dans les 24 heures	[12] Qualité du temps dans les 24 heures	[13] Morues prises dans les 24 heures	[14] Navires parlés dans le courant du mois d'avril de l'an 1754 et les morues qu'ils ont
35-34	beau fin	10	Du NNE au Sud par l'E petit vent calmeux.
28-29	Idem	90	Toujours au Sud, petit frais.
28-29	Idem	80	Du Sud au SSE & du SSE au SSO, beau frais.
27-28-29	brume & fin	260	Toujours SSO, petit vent calmeux.
..-28-..	brume & fin	110	Du SSO au SSE, petit frais.
27 à 28	Idem	200	Du SSE au Sud, petit frais.
28.31	Idem	140	Du Sud au SSO, petit frais.
		890	
31.30.29	beau fin	110	Du SSO au NE¼E, beau frais, temps inde.
34 à 35	beau fin	60	Du NE¼E à l'ENE, grand vent, temps inde.
37 à 38	temps inde	30	De l'ENE à l'E, grand vent, petite pluie.
40-42	temps couvert pluie	10	De l'E au NNO, grand vent pluie et brume.
35 à 36	temps inde	...	Du NNO au Ouest, beau frais.
29 à 30	beau fin serin	10	Du ouest au SO, petit frais.
24.25 & 27	beau fin	140	Du SO au NNO, petit frais.
		630	
30	beau fin	70	Du NNO au NNE et du NNE au ONO. le tout en grand vent.
38-25-30	beau fin		Du ONO au Nord & hors fond tout le jour temps par grains
	Idem		Toujours hors du fond & toujours calme.
27 à 28	Idem	20	Sud ouest petit frais et petite pluie.
27 & 25	Idem	210	Du SO au NNO, petit frais, temps inde.
Idem	brume	110	Du NNO au OSO, petit vent.
29 à 30	brume	30	Toujours OSO, petit vent.
		440	
33-30-28	brume & fin	60	Du OSO à l'E, petit frais, temps inde.
28-à-30	beau fin	90	Toujours à l'E, beau frais, Idem.
33.35.37	Idem	10	De l'E au Nord, petit frais, beau temps.
35.36.34	Idem	60	Du Nord au l'E au SO, petit frais, beau temps.
37 & 34	Idem	20	De l'ENE au SO, petit vent, beau temps.
23-24-27	brume, fin & pluie	90	Du SO au NNO, grand frais, temps couvert.
26-27-28	beau fin	60	Du NNO au NO par l'E. & le Sud, petit frais.
		390	
26-&-27	beau fin	30	Du NO au Nord, petit vent variable, beau temps.
23-24-26	Idem	40	
		70	Total de toute la pêche
		2420	16670 petit compte qui font
			12830 grand compte.

Le voyage de retour

La pêche terminée, le *Saint-André* prit la route du retour. À l'approche des limites du Banc, Le Roy fit sonder à plusieurs reprises pour savoir à quel moment il quittait effectivement le plateau marin. Il prit sa position de départ et calcula sa route pour rejoindre l'entrée de la Manche :

> Le 30 septembre, nous avons fait route, pour Honfleur, Le Havre ou Dieppe[115]. En partant, nous avons cargué[116] et sondé 3 fois, entre le 30 septembre et le 1er octobre. Ce dernier jour, vers 1 heure de l'après-midi, nous avons perdu le fond par la latitude de 44°35′ Nord et 335°22′ de longitude, où j'ai pris mon point de partance.
>
> **Lundi, 7e jour d'octobre 1754**
>
> Les vents ont toujours été OSO par grand vent et pluie, la mer grosse. Nous avons cinglé avec deux pacfis[117] et deux huniers le long de l'E¼NE. J'ai fait par estimation 43 lieues.
>
> Différence Nord : 8 lieues 15′ — Différence Est : 42 lieues 15′
> Latitude arrivée : 46°27′ — Longitude arrivée : 345°12′
>
> **Vendredi, 11e jour d'octobre 1754**
>
> Les vents ont varié de l'Ouest jusqu'au NE et du NE jusqu'au NO, par grand frais, la mer fort grosse. Nous avons cinglé à différentes voilures et sur diverses routes. Après la réduction faite entre deux hauteurs, je suis arrivé à 258 lieues.
>
> Latitude arrivée observée : 46°15′ — Longitude arrivée : 356°15′
>
> Mon aire de vent est l'Est prenant 3° du côté du Nord. Après avoir corrigé mon chemin par la règle de correction entre deux aires de vent cardinaux, ma différence est :
>
> Différence Nord : 13 lieues 1/3 — Différence Est : 259 lieues 40′
>
> **Samedi, 12e jour d'octobre 1754**
>
> Les vents ont varié du NO au NNE, grand frais, temps par grains, vent, pluie et grêle. Nous avons cinglé à différentes voilures et le long de l'E¼NE. J'ai fait par estimation 40 lieues.
> [...]
>
> **Dimanche, 13e jour d'octobre 1754**
>
> Les vents ont varié du NE au SO, temps calmeux. Nous avons cinglé toutes voiles dehors le long du NE¼E et de l'ENE. J'ai fait par estimation environ 15 lieues.
> [...]
>
> **Mardi, 15e jour d'octobre 1754**
>
> Les vents ont varié du SSO au OSO, grand vent. Nous avons mis en travers du lundi, 6 heures du soir, à 4 heures du matin le mardi. Nous avons cinglé et dérivé à différentes voilures et sur diverses routes. Après la

réduction faite, j'ai tenu la route de l'E¼NE prenant 2°30′ du côté Nord. J'ai fait par estimation environ 25 lieues ¼.
[...]

Vendredi, 18e jour d'octobre 1754

Les vents ont varié de l'OSO au Sud, beau frais, la mer fort belle. Nous avons sondé ce matin à 8 heures. Nous n'avons pas trouvé le fond. Nous avons cinglé toutes voiles dehors et sur diverses routes. Après la réduction faite, j'ai trouvé que j'ai tenu la route de l'Est ¼ SE prenant 3°30′ du côté de l'Est. J'ai fait par estimation 23 lieues 1/3.
[...]

Samedi, 19e jour d'octobre 1754

Depuis hier midi jusque aujourd'hui midi, les vents ont varié du Sud au SSO, beau frais, la mer fort belle, temps de brume. Ce matin, sur les 8 heures, nous avons sondé, pour la seconde fois, à 25 ou 30 lieues à l'ouest d'Ouessant. Nous avons trouvé le fond à 90 brasses fait de petites pierres usées gris rougeâtre avec des morceaux de coquilles pourries et larges ainsi que quelques pointes d'alêne. Nous avons fait gouverner à l'E¼SE, ce qui nous vaut l'E¼NE donnant 17° de variation et 5° en trop. Nous avons cinglé toutes voiles dehors vers l'E¼NE. J'ai fait par estimation environ 27 lieues ½.
[...]

Dimanche, 20e jour d'octobre 1754

Hier, à 6 heures du soir, nous avons sondé. Nous avons trouvé 88 brasses d'eau et le fond de sable gris taché de noir, des morceaux de coquilles très fines et quelques pointes d'alêne. Nous nous trouvons au milieu du Canal[118] à 30 ou 35 lieues du cap Lizard[119] et de l'île d'Ouessant. Depuis hier midi jusque aujourd'hui à midi, les vents ont varié du SSO au SSE, petit frais, beau temps. À midi, nous avons observé, la latitude Nord de 49°30′, distant des Sorlingues[120] de 24 à 25 lieues. La sonde de 8 heures ce matin était de 88 brasses d'eau et un fond clair vermillé, taché de noir et paille d'orge, et de sable blanc et roux.

Lundi, 21e jour d'octobre 1754

Les vents ont varié du SSE au S¼SO, petit vent et brume fort épaisse. Nous avons cinglé toutes voiles dehors le long de l'E¼NE. J'ai fait par estimation 19 lieues. D'après les deux dernières sondes effectuées, je devrais être arrivé à environ 8 lieues au SSO des Sorlingues.

Mardi, 22e jour d'octobre 1754

Les vents ont varié du S¼SO au SO, petit vent. Nous avons cinglé toutes voiles dehors le long de l'E¼SE. J'ai fait par estimation environ 13 lieues. J'ai pris mon point des cartes de la Manche de Bretagne[121] par la hauteur observée de 48°55′. Un coup de sonde que nous avons donné à midi, par 56 brasses d'eau, montrant le fond de gros cailloux et coquilles brisées et pourries me situe à 15 ou 16 lieues au NNO d'Ouessant.
[...]

Du mercredi 23 au jeudi 24 octobre 1754

De midi à 4 heures, les vents sont du N¼NE, beau frais, cinglé à l'ENE une distance de 2 lieues 2/3. [...] Jeudi, à 3 heures du matin, nous avons vu la terre d'Angleterre. Nous avons mis à la cape bord sur bord en espérant le jour. À 9 heures et demie, nous avons fait servir et fait route sur l'ESE du compas, ce qui nous vaut l'Est et l'E¼SE du monde donnant 17° de variation NO. Le cap à l'Est de Gaudétang[122] au N¼O du monde distant environ de 4 lieues. De 9 heures et demie à midi, cinglé à l'E et l'E¼SE : 3 lieues ½.

Du jeudi 24 au vendredi 25 octobre 1754

Les vents de l'ONO, grand frais. De midi a 4 heures, cinglé a l'E et l'E¼SE environ 6 lieues. De 4 heures à 8 heures, cinglé à l'E¼SE et à l'ESE environ 6 lieues. De 8 heures à 10 heures, cinglé à l'E ¼ environ 3 lieues.

À 10 heures, nous avons mis la misaine à la cape bord sur bord jusqu'à 5 heures du matin. Puis nous avons appareillé et fait route vers le Sud. À 7 heures, le vent était de l'ESE. Nous avons vu La Hougue, terre de Cherbourg. Nous en sommes approchés et avons longé la côte jusqu'à midi alors que la pointe de Barfleur se trouvait derrière nous au SSO du monde distante environ d'une lieue et un tiers.

Du vendredi 25 au samedi 26 octobre 1754

De midi à 5 heures, nous avons côtoyé la terre depuis Barfleur jusqu'au Port-en-Bessin. À 5 heures, j'ai relevé la pointe de la Percée[123] à l'Ouest ¼ SO du monde distante environ de 4 lieues. De 5 heures à minuit, le vent au SO, beau frais, nous avons cinglé vers l'E¼SE 5 lieues.

De minuit jusqu'au jour, le vent toujours SO, maintenant petit frais, nous avons mis la misaine à la cape vers le SSE. J'ai donné un coup de sonde. Toutes les choses se trouvaient entre 16, 18 et 20 brasses, le fond de petites fèves et cailloux.

Au jour nous avons fait servir vers l'ESE. Environ au travers de Dives, nous avons été abordés par un pilote de Honfleur. Nous avons mis à la cape toute la journée pour attendre l'heure de la pleine mer, qui était à 5 heures 48 du soir. Vers les 4 heures et demie de l'après-midi, nous avons fait servir. Nous sommes arrivés au port de Honfleur sur les 6 heures un quart du soir.

Rendons grâce à Dieu et à la Sainte Vierge Marie.
Fait par moi, Jean Marin Le Roy

Conclusion

Comme nous l'avons découvert tout au long de ce récit, le voyage de pêche du *Saint-André*, en 1754, fut un périple routinier se déroulant au gré des marées, des vents, du temps, des avaries et même des contraintes administratives de l'amirauté. Arrivés sur le Banc, les hommes vivaient à la cadence des prises, mettant tous la main à la morue les jours les plus favorables à la pêche. Jean Marin Le Roy faisait manœuvrer le navire en quête des bancs de poissons et notait les renseignements les plus importants du voyage. Discret, le capitaine Bellet réglait ses affaires, effectuait les achats, dirigeait la pêche et entretenait quelques rapports avec les maîtres des navires banqués dans les parages.

L'année suivante, le Grand Banc de Terre-Neuve redevient un lieu de rivalité entre Anglais et Français. « La guerre de Sept Ans porta un coup très violent à l'armement honfleurais. »[124] En 1755, « la rafle des navires pêchant sur le Grand Banc par les Anglais toucha terriblement la ville : 28 navires furent ainsi capturés… avec 541 hommes emmenés prisonniers en Angleterre »[125]. Le port qui avait vu partir Champlain pour le Canada ne s'en releva jamais.

En 1762, les Français s'accrochaient désespérément aux côtes de Terre-Neuve. Par le Traité de Paris (1763) les îles méridionales, Saint-Pierre et Miquelon, furent cédées à la France (après avoir appartenu à la Grande-Bretagne pendant cinquante ans) en remplacement de l'île du Cap-Breton, comme abri pour les pêcheurs français. La Grande-Bretagne reçut le Labrador en échange!

Une fois les hostilités arrêtées, « Honfleur n'expédia que 30 navires au Banc. En 1767 le chiffre tomba à 14 pour le Grand Banc et 2 pour St-Pierre et Miquelon. Il fallut attendre l'année 1776 pour remonter au chiffre de 27. »[126]

À propos de l'auteur

Jean-Pierre Chrestien est conservateur responsable de l'archéologie historique dans la Division de l'histoire du Musée canadien des civilisations. Diplômé en archéologie de l'Université de Nancy, en France (Maîtrise ès Lettres, spécialisation en histoire et 2e cycle en archéologie). Il complète ses recherches pour un doctorat en histoire à l'Université de Caen, en France. Expert en céramologie, il a rédigé de nombreux articles sur la poterie normande et l'approvisionnement des pêcheurs en Amérique du Nord. Chargé d'enseignement en archéologie historique à l'Université Laval de 1978 à 1980, M. Chrestien fut également chef adjoint de l'archéologie à Parcs Canada (région du Québec) de 1980 à 1985.

Références

1. La transcription de Le Roy se lit comme suit : « Sy nos péchéz méritte votre veangéançe nous vous offrons vostre fils bien aimé Jésus Christ pour lequel vous marquéz avoir eu de tres fort inclinations pour les gens de mer… »
2. Pilote-major et cosmographe du roi du Portugal, religieux de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, le vénérable Pierre Berthelot naquit à Honfleur, où il fut baptisé le 12 décembre 1600 en l'église Sainte-Catherine. Son père était Pierre Berthelot dit Dupéral, d'abord maître chirurgien puis capitaine

de navire. Il avait épousé, suivant le contrat du 21 juillet 1598, Fleurie Morin, fille de Guillaume Morin, sieur de Chamelonde. De cette union devaient naître dix enfants dont le pilote Berthelot était l'aîné. Il servait sur des navires terre-neuviers en qualité de maître-chirurgien. Embarquant son fils aîné avec lui sur l'*Aigle*, et lui fit pour la première fois participer aux pêcheries lointaines. L'apprentissage de Berthelot fils continua sur d'autres navires armés et conduits par son père, car ce dernier, comme la plupart des chirurgiens de mer de son temps, pratiquait l'art de naviguer. En 1619, Berthelot s'embarquait sur l'*Espérance*, un navire d'une compagnie de marchands de Paris et de Rouen formée quelques années plus tôt pour le commerce avec l'Orient. À la suite de la prise et du pillage de l'*Espérance* par des Hollandais, Berthelot resta aux Indes pendant quelques années, puis il pris du service sur des navires marchands. En 1626, on le retrouve à Malacca, un port asiatique pris par les Portugais. Sa connaissance de l'archipel indien en fait un précieux auxiliaire. Il commande dans plusieurs expéditions comme pilote sur des galères puis devient hydrographe du vice-roi des Indes portugaises, pour lequel il dresse des cartes marines. Premier pilote de l'escadre portugaise de Goa, il prend part à un combat naval en vue de Malacca ainsi qu'à d'autres brillants faits d'armes et il est anobli. Il obtient l'office de pilote et de cosmographe royal. Le 24 décembre 1634, il prend l'habit du Carmel. Il reçoit la prêtrise le 24 août 1638, par les mains du patriarche d'Éthiopie, ainsi que le nom de frère Denis de la Nativité. Blessé au combat, il est fait prisonnier par le prince d'Achem et assassiné par un renégat le 27 novembre 1638. Un descendant de sa famille, Denis-François-Guillaume Berthelot, né en 1732, mort en 1818, était chapelain de la chapelle Notre-Dame-de-Grâce, lieu de piété des marins honfleurais. (Charles Bréard, *Le vieux Honfleur et ses marins : Biographies et récits maritimes*, Rouen, Imprimerie Cagniard, 1897, p. 42-48.)

3. Charles de la Morandière, *Histoire de la pêche française de la morue dans l'Amérique septentrionale*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, tome I, p. 123 et 284.
4. *Ibid.*, tome I, p. 285
5. *Ibid.*, tome II, p. 640 et 702. Avec en moyenne trois jours maigres par semaine, les catholiques de certains diocèses comptent près de 156 jours maigres par année.
6. Navire armé pour faire la pêche sur les bancs de Terre-Neuve (C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome III, p. 1376). Se dit également des pêcheurs embarqués sur ces navires.
7. « Journal de Jean Marin Le Roy 1754. », déposé au greffe de l'amirauté de Honfleur le 5 novembre 1754. Archives départementales du Calvados, Archives municipales de Honfleur, Série 2 ii, Amirauté de Honfleur, VIII, Journaux de navigation, 365, Voyages à Terre-Neuve et à Saint-Domingue, 1754.
8. France, Archives nationales, Marine, D 2, 51. Tiré de C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome II, p. 538.
9. Archives départementales du Calvados, Archives municipales de Honfleur, Série 2 ii, Amirauté de Honfleur, VIII. Journaux de navigation, 363, Voyages à Terre-Neuve, 1752 : Journal de Jean Marin Le Roy 1752. Journaux de navigation, 364, Terre-Neuve, 1753 : Journal de Jean Marin Le Roy 1753.
10. Première campagne connue : parti de Honfleur le 14 mai, arrivé sur le banc en juin et de retour le 25 novembre 1752. En 1753 : arrivé sur le banc le 9 mai et de retour le 22 août 1753.
11. Quitter le banc.
12. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome II, p. 75-76.
13. J.-P.Bardet, P. Chaunu, J.-M. Gouesse, P. Gouhier, A. et J.-M. Vallez, « Laborieux par nécessité » : l'économie normande du XVI[e] au XVIII[e] siècle, dans Michel de Bouard, *Histoire de la Normandie*, Toulouse, Privat, 1970, p. 297.
14. Nom de l'homme qui sale la morue sur chaque navire allant faire la pêche sur le Banc ou dans les environs de Terre-Neuve. Il est mieux payé que les autres marins pêcheurs parce que c'est de son habileté que dépend la qualité de la cargaison. Le même homme est souvent en même temps tonnelier et cambusier, selon Willaumez. (Vice-amiral Jean-Baptiste Willaumez, *Dictionnaire de marine, 1820-1831*, Douarnenez, Le Chasse-Marée/Armen, réédition 1998, p. 513.)
15. Anneau formé par une bande de fer ou par un cordage aux deux extrémités épissées l'une sur l'autre, que l'on ajuste dans la rainure d'une poulie d'une moque, ou dont on capelle une vergue. Cordage qui retient les avirons sur les tolets.
16. Il y a fort à parier que le capitaine Fafard n'obtint pas seulement un certificat médical, mais également des vivres de meilleure qualité des capitaines qui avaient prêté leurs chirurgiens. Comment expliquer autrement l'amélioration de la santé de l'équipage?
17. Ancienne mesure de distance (env. 4 km). *Lieue marine* : vingtième partie du degré d'un grand cercle de la terre qui vaut 3 milles ou 5555,5 mètres.
18. Expression devenue peu usitée à partir du XIX[e] siècle pour décrire la qualité ou la force du vent. Willaumez explique ce terme par « vent maniable, soufflant uniformément. Frais moyen, favorable à la route, dont on peut estimer la force entre le petit frais et le bon frais. On dit mieux joli frais. » (J.-B. Willaumez, *Dictionnaire de marine*, p. 74.)

19. Embarcations de diverses grandeurs semblables aux chaloupes et aux canots dont l'avant et l'arrière se terminent en pointe. Les plus grandes ont deux mâts; celui de l'avant est très incliné tandis que celui du milieu est droit. La voile du grand mât est plus que le double de celle du mât de misaine. (*Ibid.*, p. 79.)

20. Faire voile dans une direction.

21. Petites tresses faites de cordages que l'on noue ou dénoue pour prendre ou larguer un ris.

22. Le cap Lévy (commune de Fermanville, département de la Manche) constitue une presqu'île triangulaire, entourée de récifs, qui se distingue aisément car elle interrompt nettement la régularité du tracé du littoral entre Cherbourg et la pointe de Barfleur. Sa surface bosselée, accidentée de petites collines, s'étend jusqu'à l'anse de la Mondrée. (Henri Elhaï, *La Normandie occidentale entre la Seine et le golfe normand-breton : étude morphologique*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1963, p. 410-416.)

23. Récifs appartenant à l'archipel anglo-normand (Channel Islands), qui comprennent Jersey, Guernesey, Aurigny, Herm, Sercq (Sark), Brechnou, Jethou et Lihou ainsi qu'un groupe de récifs : les Roches Douvres, les Minquiers, les Ecrehous, les Dirouilles, les Paternosters et les Casquets.

24. Battue par les vents d'Ouest, l'île d'Yeu, près de la côte de Vendée, au nord-ouest des Sables-d'Olonne, est longue de 9,8 km et large de 3,7 km. Elle présente au premier abord son caractère breton, avec ses terrains de schistes cristallins. Sa côte tournée vers le large rappelle Belle-Île. Ses côtes sud et est sont plus vendéennes, avec leurs pins, leurs dunes, leurs chênes verts et leurs longues plages de sable fin. Le climat y est modéré, car l'île reçoit les courants tièdes du golfe de Gascogne. Sur la côte sud, Vieux-Château, une forteresse médiévale en ruine dont la silhouette fantomatique surplombe la mer, était un farouche nid de corsaires. L'actuel Port-Joinville se nommait avant 1818 Port-Breton, nom également donné au XVI^e^ siècle à un havre de la Grande Baie sur la côte du Labrador (Carrol's Cove).

25. *Amure* : manœuvre retenant le point inférieur d'une voile du côté du vent. Le bâtiment va tribord amures, en recevant le vent par tribord.

26. Le Pertuis breton est un détroit séparant l'île de Ré de la côte du marais poitevin.

27. Le Roy n'a pas fait de coupure habituelle entre le jeudi 31 janvier et le vendredi 1^er^ février.

28. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches…*, Paris, Saillant & Nyon, et Veuve Desaint 1772, vol. 2, 1^ère^ section, seconde partie, chapitre 5, p. 53, 61.

29. En ce dimanche 3 février, Le Roy n'est pas explicite en ce qui concerne l'assistance à la messe dominicale, mais il nous informe de ce qu'ils ont fait à 8 heures du matin puis à 3 heures de l'après-midi, laissant deviner, comme pour les autres dimanches, que l'on a tout de même pris le temps d'aller à la messe et peut-être même de manger à La Rochelle.

30. Ici nous reprenons le récit de Le Roy.

31. *La Chandeleur* ou « *fête des chandelles* » : fête catholique de la présentation de Jésus au Temple et de la purification de la Vierge Marie. Le Jour de la chandeleur est toujours célébré le 2 février.

32. Amarrer un câble à l'organeau d'une ancre. *Étalingure* : fixation d'un câble sur une ancre. Nœud d'étalingure.

33. Il s'agit peut-être de la petite ancre ou de l'organeau de l'ancre (anneau de fer à l'extrémité de la verge d'une ancre pour l'amarrer).

34. *Porte-lof* : le bout qui reçoit le point d'amure de la misaine. Il retient ou porte le lof ou le point du vent de cette voile. Le point où s'amure la grande voile est aussi un porte-lof. Synonyme de *pistolet* et *minot*. *Pistolets* : Pièces de bois saillantes, en arc-boutant, un peu courbées en dehors de la poulaine et formant chacune, avec la guibre, un angle d'environ 38 à 40°. *Minot* : espèce d'arc-boutant, saillant un peu de chaque bord, en dehors de la poulaine, et devant former un angle de 40° environ avec le taille-mer d'un grand bâtiment. C'est sur l'extrémité du minot qu'on amure la misaine lorsqu'on l'oriente au plus près du vent. (J.-B. Willaumez, *Dictionnaire de marine*, p. 398, 448-449, 462.)

35. Le Roy emploie le terme *lânouin* pour désigner l'anneau de l'ancre.

36. La rade de La Flotte, mouillage à l'est de Saint-Martin, en face du village de La Flotte, dans l'île de Ré.

37. Ici Le Roy écrit : « … allors Le Cap^ne^. a Jugé apropos de monter la Rivière Sans pilotte a la Suittes du Cap^ne^. hulin Dhonfleur quy en a vu de La flotte. »

38. Le Roy écrit : « Fofse de Loÿe ». Il s'agit d'une anse située en face des marais salants de Loix, entre la pointe du Grouin et Saint-Martin-de-Ré.

39. Accabler d'injures ou de reproches.

40. Se rendre à bord, terme de marine.

41. Ici, Le Roy nous laisse dans l'incertitude. S'agit-il de Jacques Philippe Nopvice ou de Jacques Philippe, novice, un jeune marin pêcheur qui accompagne le charpentier? Comme Le Roy ne donne pas le nom du charpentier, nous avons considéré que novice est le rang de Jacques Philippe. À la pêche sur le banc, les novices, garçons de bord ou mousses aident les pêcheurs ou travaillent dans l'entrepont et la cale à la préparation de la morue salée; ils aident le saleur.

42. Le Roy écrit : « Rade de Loye ».

43. *Louvoyer* ou *louvoyer* : naviguer en zigzag, tantôt à droite, tantôt à gauche de la route à suivre, pour utiliser un vent contraire en lui présentant alternativement chaque côté du bâtiment. *Louvoyer au plus près (du vent)* : remonter au vent.

44. À 400 mètres environ du rivage se découpe le fort de la pointe du Chapus, appelé aussi fort Louvois car c'est François Michel Le Tellier, marquis de Louvois, secrétaire puis ministre de la Guerre, qui ordonna sa construction. Ce fort de défense des côtes fut construit selon des plans de Vauban en 1692 pour protéger Le Château-d'Oléron. Il a la forme d'un fer à cheval, de manière à contrôler l'espace sur 180°. Sa batterie basse, pour les tirs rasants sur l'eau, est combinée avec une tour-réduit dominant les navires de haut-bord et servant de phare (*Charente-Maritime : Aunis*, Guide Gallimard, Paris, Éditions Nouveaux-Loisirs, 1994, p. 257).

45. Au sud de la pointe du Chapus, l'embouchure de la Seudre et la presqu'île de La Tremblade délimitent une petite mer intérieure à demi fermée par les pointes de Gatseau et d'Arvert.

46. Le Roy est un peu confus dans les détails : « Nous y sommes restés le restant du jour et de la nuit; la marée était trop tardive pour mettre à la voile à la marée de l'après-midi en raison du vent contraire. »

47. L'estuaire de la Seudre offre un abri remarquable à proximité des marais salants de Marennes.

48. *Affourcher* : mettre au mouillage en jetant deux ancres dont les câbles se croisent en fourche pour assurer une meilleure tenue contre le vent ou les courants.

49. Village situé dans les marais salants près de Rochefort.

50. E. et J. Vigé, *Brouage*, tome II : *Capitale du sel et patrie de Champlain*, Saint-Jean-d'Angély, Vigé, 1990, p. 69-72.

51. Comme La Rochelle et La Flotte, Marennes était le siège d'un greffe de l'amirauté de Saintonge où le capitaine devait faire viser son congé, faire ses déclarations et payer les droits.

52. L'équipage est sans doute allé à l'église Saint-Pierre-de-Sales, à Marennes. Cette église de type anglais, avec sa haute tour carrée du XV^e^ siècle, soutenue par des contreforts d'angle et terminée par une flèche à crochets qui culmine à 85 m, se voit de très loin. Elle servait d'amer pour la navigation (*Poitou, Vendée, Charentes*, Guide de tourisme Michelin, Paris, Michelin, 1998, p. 127).

53. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome I, p. 138.

54. *Ibid.*, p. 124.

55. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome I, p. 124.

56. L'île d'Oléron, l'île la plus vaste de la face atlantique française, est un prolongement naturel de la Saintonge, avec ses 30 km de long sur 6 de large. Le pertuis (passage) d'Antioche et celui de Maumusson, parcouru de dangereux courants, la séparent des côtes charentaises. Basse sur l'horizon avec ses nombreux moulins à vent, l'île est composée de terrains calcaires et de sables formant de longs chapelets de dunes boisées au Nord et à l'Ouest. Elle possédait de nombreux marais salants, près d'Ors, de St-Pierre ou de la Brée, aujourd'hui transformés en claires, bassins d'eau de mer consacrés à l'ostréiculture. Avant d'aller finir ses jours à l'abbaye de Fontevraud, où elle mourra en 1204, Aliénor d'Aquitaine se préoccupa de mettre un peu d'ordre dans son île. La dangereuse côte sauvage était en proie aux pilleurs d'épaves. Aliénor fit également rédiger une série de règles « touchant le fait des mers, des nefs, des maistres, compagnons mariniers et aussi marchands ». Ce code maritime, connu sous le nom de Rôles d'Oléron, servira de base à tout ce qui sera promulgué à l'avenir en la matière.

57. Aucune information portée au journal de bord par Le Roy au cours de ces deux jours. Manifestement l'échouage à l'île d'Oléron avait eu des conséquences fâcheuses et le pilote avait eu à parer au plus pressant. Les notes des jours suivants, particulièrement du mercredi 6 mars, nous éclairent un peu à ce sujet.

58. Encore une fois Le Roy garde le silence au cours de cette journée. Les réparations s'effectuent lentement au gré des marées. Notre pilote sera peu loquace sur ces travaux banals au cours des journées suivantes.

59. Le Roy écrit : « sur La Rade de loye ».

60. Les navires qui font la pêche sur le Grand Banc emportent leur provision d'eau pour tout le voyage. Ils emportent également du bois pour faire du feu dans le fourneau de la cambuse durant toute la campagne, car ils ne pourront se réapprovisionner avant leur retour en France.

61. Pierre Bouguer, *Nouveau traité de navigation contenant la théorie et la pratique du pilotage*, Chez Hippolyte-Louis Guerin & Louis-François Delatour, 1753, p. 234, 245.

62. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome I, p. 145-146.

63. Le Roy emploie le verbe *pris*.

64. L'île de Fer ou Ferro (Isla de Hierro, en espagnol) est la plus occidentale et la plus méridionale des îles de l'archipel des Canaries. Selon *The New Encyclopædia Britannica*, « Ferro, then the most westerly

place known to ancient European geographers, was chosen c. A.D. 150 by the classical geographer Ptolemy for the prime meridian of longitude, and until the 18th century some navigators continued to reckon from this line. » (*Micropædia*, vol. 4, p. 748.) En 1634, une commission scientifique constituée d'une assemblée de mathématiciens, nommée par Louis XIII, y fixa le méridien d'origine ou méridien 0. Cette décision fut adoptée aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles par la plupart des nations d'Europe. À la Révolution, la France adopta le méridien de Paris. Elle se rallia en 1911 au méridien de Greenwich. (M. Mourre, *Dictionnaire d'histoire universelle*, vol. 1, p. 952.)

65. Le Roy écrit : « fait valoir ».

66. Le Roy emploie l'abréviation « te » indistinctement pour désigner les minutes d'un degré et les fractions d'une lieue marine. Nous avons remplacé cette abréviation par le symbole de la minute sexagésimale d'angle (′).

67. *Cape* : grand-voile du grand mât. Être, se mettre, se tenir à la cape signifient réduire sa voilure.

68. *Drisse* : cordage ou palan qui sert à hisser une voile, un pavillon, un signal.

69. *Amurer* : tendre (la voile) en raidissant l'amure.

70. *Mizainne*, *mizaine* ou *misaine* : d'après l'italien *mezzana*, *de migenne*, ou du catalan *mitjana* (qui est au milieu). Voile basse du mât de l'avant du navire (autrefois du milieu). *Mât de misaine* : le premier mât vertical à l'avant du navire.

71. *Hunier* : voile du mât de hune, voile carrée située au-dessus des basses voiles. *Hune* : plate-forme arrondie à l'avant, qui repose sur un bas-mât. *Mâts de hune* : les mâts qui surmontent les bas-mâts. *Grande hune* : celle du grand mât.

72. Mettre d'aplomb.

73. *Drisser* : hisser les voiles ou les tendre à l'aide des drisses.

74. En marine, un vent violent et de peu de durée qui s'élève soudainement et qui est généralement accompagné de précipitations (pluie, neige, grêle). Couramment, averse soudaine et brève apportée par le vent.

75. Antoine de Conflans signalait déjà leur pain biscuit en 1513, dans son *Traité concernant le navigaige* (Charles Bréard, *Vieilles rues et vieilles maisons de Honfleur du 15^e^ siècle à nos jours*, Honfleur, Société normande d'Ethnographie et d'Art populaire, 1900, p. 39-41.) Honfleur pouvait s'approvisionner facilement en blé du pays de Caux ou de la plaine de Caen.

76. Attacher les hameçons à l'empile, extrémité de la ligne.

77. Ex-voto offert à la chapelle Notre-Dame de Grâce d'Honfleur au retour de la campagne de pêche. Le *Saint-André* navigue au milieu des glaces tandis que l'équipage déborde celles-ci à la gaffe. Si l'on en croit la représentation de l'artiste, le *Saint-André* était un trois-mâts barque, sans gaillard, de 100 à 120 tonneaux d'environ 85 à 90 pieds de long par 18 à 20 pieds de bau. (François et Colette Boullet, *Ex-voto marins*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1996, p. 44.)

78. France, Archives nationales, Marine, D2, 54, cité dans C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome I, p. 147.

79. Être, se mettre, se tenir à la cape signifient réduire sa voilure, ne garder que la grand-voile du grand mât.

80. Pierre Bouguer, *Nouveau traité de navigation*, Paris, Chez Hippolyte-Louis Guerin & Louis-François Delatour, 1753, p. 142.

81. Lâcher ou détacher un cordage ou une voile.

82. *Carguer* : serrer les voiles contre leurs vergues ou contre le mât au moyen des cargues. *Cargue* : cordage servant à carguer les voiles. Relever, retrousser au-dessus de sa vergue une voile qui est dehors, soit qu'on la tienne ainsi pliée sur ses cargues momentanément, soit qu'on la serre. (J.-B. Willaumez, *Dictionnaire de marine*, p. 130.)

83. Plateau de quelque 270 milles de long par 200 de large, compris entre le 48^e^ et le 54^e^ de longitude Est (méridien de Greenwich).

84. Rappelons l'intervention des chirurgiens naviguants venus sur le *Maréchal-de-Saxe* au chevet du capitaine Fafard et de son équipage malade en 1752 et 1753.

85. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 50.

86. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 61.

87. Hommes qui pêchent avec une ligne à la main à bord d'un navire de pêche. (*Ibid.*, p. 60.)

88. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 57.

89. *Ibid.*, p. 64-66.

90. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 50-51.

91. « En Normandie, la morue verte se vendait au cent, mais comme dans les manipulations on les prenait toujours par poignée de deux — réunies ou non par une corde à la queue — le cent comportait 66 poignées, soit 132 morues. C'était ce qu'on appelait le *grant cent* ou le *grand compte*. Le *petit compte*, qui était de 60 poignées, comportait donc 120 morues seulement, c'était celui d'usage courant dans le commerce parisien. En général, à Honfleur, le cent de morues, c'est-à-dire 132 morues, se vendait à un prix de, par exemple, 95 livres comptant ou 100 livres à terme de trois mois. Pour ce prix on livrait soit un cent de marchand (morues marchandes), soit de trie à deux pour une ou le raguet à quatre pour une. » (C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome I, p. 193.)
92. Quoi qu'il en soit, si l'on calcule que la morue marchande pèse environ 5 livres une fois salée, la cargaison du *Saint-André* fait quelque 35 tonnes.
93. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 50.
94. *Ibid.*, p. 48.
95. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 50.
96. *Ibid.*, p. 64.
97. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 63.
98. *Ibid.*
99. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 68.
100. *Naut*, *nove* ou *noue* : sorte de vessie natatoire des morues. (C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome III, p. 1381.)
101. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 66.
102. La rave ou rogue est un paquet d'œufs enveloppés d'une membrane; il y en a qui pèsent une ou deux livres suivant la grandeur des morues. On les sale à part dans des barils. Cette rave est un excellent appât pour attirer les sardines. Les pêcheurs basques la vendent aux Espagnols de la côte de Biscaye de 60 à 120 livres la barrique pesant environ 5 quintaux. (*Ibid.*, p. 70.)
103. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 56.
104. *Ibid.*, p. 68.
105. Étoffe de laine, espèce de ratine frisée à poil long. Il existe également des revêches non croisées, façon d'Angleterre, selon le tableau annexé aux lettres patentes du 22 juillet 1780.
106. H.-L. Duhamel du Monceau, *Traité général des pesches*, vol. 2, p. 68.
107. *Ibid.*, p. 88.
108. Nicolas Denys, *Histoire naturelle des peuples de l'Amérique septentrionale*, Paris, 1672, vol. 2, p. 83-84.
109. Nicolas Denys, *Histoire naturelle des peuples*, vol. 2, p. 83-84.
110. *Ibid.*, p. 84.
111. Le Roy écrit : « il me sçavoit avoir dit au contremaître… »
112. *Écoute de hune* : manœuvre, cordage servant à orienter une voile et à l'amarrer à son coin inférieur sous le vent, qui est le point d'écoute.
113. Le Roy emploie le terme « baterie ».
114. Ici, il écrit : « dont nous avons fait cesser le bruit ».
115. Les navires terre-neuviers armés à Granville, Cherbourg, Honfleur et Fécamp trouvaient souvent plus avantageuse la vente de leur morue à Dieppe que dans leur propre port d'armement, selon C. de la Morandière (*Histoire de la pêche française*, tome II, p. 530).
116. *Carguer* : serrer les voiles contre leurs vergues ou contre le mât au moyen des cargues. *Cargue* : cordage servant à carguer les voiles.
117. Le Roy écrit : « pafisqs ».
118. Ici il faut noter l'emploi du terme « Canal » pour désigner la Manche sous son nom anglais : *the Channel*.
119. Lizard Point, cap à l'extrémité sud-ouest de la péninsule de Cornouailles (Cornwall), Angleterre.
120. Les îles Scilly, petit archipel britannique de la Manche, à environ 40 km de l'extrémité sud-ouest des côtes d'Angleterre (Land's End), formé d'une centaine d'îlots sauvages et de cinq îles habitées : Tresco, St. Martin's, St. Mary's, Bryher et St. Agnès (*Le Petit Robert 2*, 1993, p. 1640).
121. Ici, Le Roy attribue la Manche à la Bretagne, comme les Anglais ont l'habitude de le faire en leur faveur (English Channel).
122. L'étang de Gattemare près de Gatteville et de la pointe de Barfleur. (Henri Elhaï, *La Normandie occidentale entre la Seine et le golfe normand-breton : étude morphologique*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1963, p. 420-421.)

123. La pointe de la Percée, sur la côte du Calvados, se trouve sur le territoire de la commune de Louvières, entre Englesqueville et Vierville au nord-ouest de Port-en-Bessin. (Henri Elhaï, *La Normandie occidentale entre la Seine et le golfe normand-breton : étude morphologique*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1963, p. 488-489.)

124. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome II, p. 538

125. *Ibid*.

126. C. de la Morandière, *Histoire de la pêche française*, tome II, p. 538, note 64.

Bibliographie

BOUARD, Michel de. *Histoire de la Normandie*. Toulouse, Privat, 1970, 540 p.

BOUGUER, Pierre. *Nouveau traité de navigation contenant la théorie et la pratique du pilotage*. Paris, Hippolyte-Louis Guerin & Louis-François Delatour, 1753, xxiv-442 p.

BOULLET, François et Colette. *Ex-voto marins*. Rennes, Éditions Ouest-France, 1996, p. 44.

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècle*. Vol. 1, *Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*. Paris, Armand Colin, 1979, p. 194-202.

BRÉARD, Charles. *Le vieux Honfleur et ses marins : Biographies et récits maritimes*. Rouen, Imprimerie Cagniard, 1897, p. 42-48.

Vieilles rues et vieilles maisons de Honfleur du 15^e^ siècle à nos jours. Honfleur, Société normande d'Ethnographie et d'Art populaire, 1900, p. 39-41.

DENYS, Nicolas. *Histoire naturelle des peuples de l'Amérique septentrionale*. Paris, 1672, 2 vol.

DUHAMEL DU MONCEAU, Henri-Louis. *Traité général des pesches, et histoire des poissons qu'elles fournissent, tant pour la subsistance des hommes, que pour plusieurs autres usages qui ont rapport aux arts et au commerce*. Paris, Saillant & Nyon, et Veuve Desaint, 1772, 3. vol.

ELHAÏ, Henri. *La Normandie occidentale entre la Seine et le golfe normand-breton : étude morphologique*. Bordeaux, Imprimerie Bière, 1963, 624 p.

LABANDE, Edmond-René. *Histoire du Poitou, du Limousin et des Pays charentais, Vendée, Aunis, Saintonge, Angoumois*. Toulouse, Privat, 1976, 477 p.

Leiffet, Bernard. *Navigation côtière au Canada*. Québec, Éditions du Trécarré, 1989. p. 292, tableau 10.3.

Morandière, Charles de la. *Histoire de la pêche française de la morue dans l'Amérique septentrionale*. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, 3 tomes, 1397 p.

VIGÉ, Elianne et Jimmy. *Brouage*. Tome II : *Capitale du sel et patrie de Champlain*. Saint-Jean-d'Angély, Vigé, 1990, 357 p.

WILLAUMEZ, vice-amiral Jean-Baptiste. *Dictionnaire de marine, 1820-1831*. Douarnenez, Le Chasse-Marée/Armen, réédition 1998, 579 p.

Part Three

From the Collections

*Witness: Artifacts Documenting Christianity in the History Collection of the Canadian Museum of Civilization**

by Peter Rider and Emily Davis

A surprising thing happened on the way to the year 2000. Amidst the preparations for the public works, festivals, and all manner of observances, many forgot to invite the guest of honour. For what is Y2K if not the bimillennium of the birth of Jesus Christ? Setting aside the fact that the date appears to have been miscalculated by several years, the number itself refers to an event of profound significance for the history of mankind. Yet the content and tone of most public celebrations almost studiously avoid the religious significance of the occasion. Such an aberration reflects our times, of course, but it is not without irony. Without Christ, the start of the new millennium has all the import of an automobile odometer which has just clicked onto 222222.2 kilometres. The numbers line up, but so what?

This situation would almost certainly not have prevailed if the bimillennium had occurred fifty or a hundred years ago. In an era when religion in general, and Christianity in particular, held sway in the popular consciousness and public rhetoric of Canadians, the focus would have been on the spread of the gospel, the accomplishments of Christendom, and the building of the New Jerusalem. While we are now living in a secular age, it is erroneous to assume that the current weak moral authority of religion over everyday life is the norm. Canadian history is suffused with Christianity, and any adequate treatment of Canada's past must come to grips with its Christian heritage.

The foregoing observation raises the question of how the Canadian Museum of Civilization (CMC) has dealt with that particular challenge. As "Canada's largest

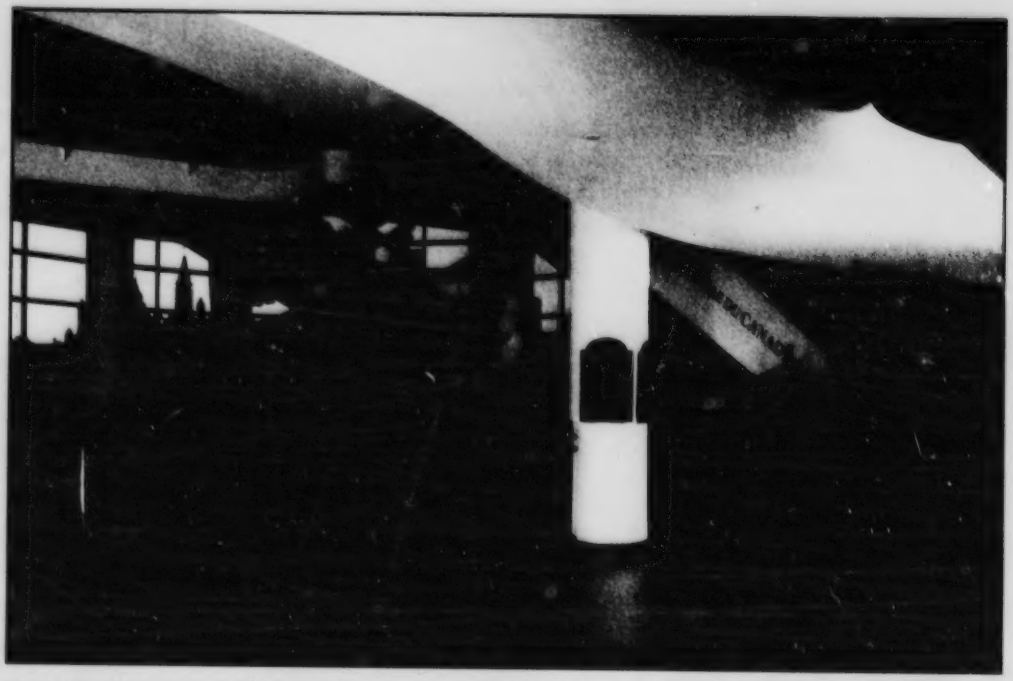
* The authors would like to thank Paul Robertson, who used his skills with the artifact database to ferret out additional artifacts which were possibly relevant to this study, and Moyfried Davies, who pulled together the documentation connected with these discoveries.

and most popular museum,"[1] it has an important role to play in demonstrating the nation's history to its citizens and visitors from abroad. That should include the pervasive influence of Christianity on Canadian society, and to its credit the museum in 1999 mounted *Under the Sign of the Cross: Creative Expressions of Christianity in Canada*. This exhibition presented icons, bibles, paintings, sculptures, and other objects which "serve as resonant symbols of the religion that marks its bimillenary in the year 2000." The museum is also, of course, publishing this commemorative volume of essays. As proof that the museum is not out of step with current trends, however, the other bimillennium exhibition, Millennium Odyssey, was a self-guided tour in which visitors were able to "travel through a thousand generations of life in Canada to discover meaningful moments that have shaped our heritage."[2] Not a single object referred to Christianity, although a two-thousand-year-old amulet from British Columbia depicting a raven and used by its owner to negotiate with the spirit world pertained to Native beliefs.

Exhibitions are an outward manifestation of a wider museum mandate to research, collect and preserve objects which document history. Beyond the actual demonstration of our past lies a collection which bears the burden of providing the content for such presentations. As scholars such as Lynne Teather have pointed out, museum collections, while "expressions of the need to be comprehensive and even systematic," have their idiosyncrasies. They may be "formed by chance or by accident" or reflect "the dependence on donation over acquisition, the result of inadequate funding and the absence of collecting policies," but, even so, they exhibit some patterns of formation. They are the products of personal effort which make them "territories of individual behaviours and subject to the influence of personalities, whether of founders, donors or staff."[3] Briefly put, our collections are what we make them.

The History Collection is the result of more than 40 years of acquisitions by the National Museum of Man (renamed the Canadian Museum of Civilization in 1987). Parts were obtained from other museum divisions, and a large influx of artifacts occurred in 1967, when the non-archival objects of the then Public Archives of Canada were transferred to the Division. Most, however, were acquired through the activities of History Division staff or those working on its behalf. There were three phases of growth.

Initially acquisitions were made by staff who had an interest in history but no special training in the subject. Nevertheless, throughout the early 1960s significant contributions were made by L. S. Russell, Harold P. Pfeiffer and D. C. MacKenzie. Dr. Russell, the museum's director of natural history and acting director of human history, was a scientist who favoured the use of the scientific method in collections development. He searched for type specimens in categories of artifacts which were the focus of his research. Lighting devices and domestic implements, such as cast-iron apple corers, are two subject areas which owe much to his activities. Pfeiffer ranged more widely and acquired a rich variety of objects representing the kinds of things Canadians typically owned in the nineteenth and early twentieth centuries. Although he added artifacts to the collection that have considerable value, both artistic and monetary, his particular genius was for objects which documented ordinary life. Interesting



Hearse believed to have been built in Trois-Rivières, Quebec, in 1898 by Félix Gauthier (1838–1919), carriage maker and funeral director. It was drawn by three horses, and in winter the wheels could be replaced with sleigh runners. 983.10.1 a-k

and rare assemblages of artifacts in the museum's holdings owe their presence to Pfeiffer, who may be regarded as a kind of father of the History Collection.[4] MacKenzie's efforts were somewhat more limited and focussed on tools and farming equipment.

The pioneers were subsequently displaced by staff with more formal training in history. Limited in number, their efforts were supplemented in the 1970s by part-time regional agents, such as Rodney Pain of Ladysmith, British Columbia, Elizabeth Ingolfsrud of Toronto, Huia Ryder of Saint John, New Brunswick, Elizabeth Shute of Ottawa, and Elizabeth Collard of Montreal. The impact of some of the agents, in particular Mrs. Shute for glassware and Mrs. Collard for ceramics, has been immense and has given the History Collection some of its areas of greatest strength. The professional staff, of course, carried the heaviest obligations, and a massive expansion of the collection occurred under their influence. Significantly, the division was split between historians and those doing "curatorial work."[5] While much of the collecting was retrospective, a novel initiative was the "Future History" project, which acquired objects currently being sold in stores so that they would be available in later years. There were also major acquisitions connected with the development of a new permanent exhibition, entitled A Few Acres of Snow, which opened in the Victoria Memorial Museum Building in 1977.[6] In the following years, as a rule collections staff rather than the historians took the lead in developing the museum's history holdings.

Exhibitions had an even greater impact during the third, and current, phase of the development of the History Collection. This period was begun by a reorganization of the museum along functional lines after 1989, so that the History Division was composed mainly of historians who now had acquisitions as a major aspect of their responsibilities. Since much of their time was committed to completion of the Canada Hall and a demanding schedule of temporary exhibitions, the additions to the collection slowed and reflected public programming needs. This trend has been amplified by the suspension of the museum's artifact acquisition budget in 1994, although purchases can, if justified, still be made for an exhibition and funded out of that project's budget.

Despite the constricted circumstances of current acquisitions, the single most important addition to the History Collection's holdings of objects pertaining to Christianity has been made in recent years. St. Onuphrius Ukrainian Catholic Church, a small, pioneer-built structure completed in 1915 at Smoky Lake, Alberta, had become too small for its parishioners by 1964. They moved to larger quarters but maintained their old place of worship in the years that followed. The then Prairie Provinces Historian, Steve Prystupa, located it and was able to conclude arrangements with the congregation to have it acquired by the museum for the Canada Hall. The 12 m x 7 m x 9 m building was meticulously surveyed with laser instruments, dismantled, photographed, marked, catalogued, and shipped to Ottawa. It was reconstructed in the Prairie section of the Canada Hall, where it remains a sacred building complete with its icons and other ornaments. The church was reopened on 26 June 1996 with a religious ceremony attended by members of the original parish and the local Ukrainian community.

This latter triumph, notwithstanding, Christianity has not been a focus of collections development for the museum or members of the History Division. The historians focus on Canada's political regions. While they, and past members of the division and part-time agents have emphasized specific subjects in their collecting, none has selected religion as a special interest. The assemblage of religious objects, which numbers approximately 427 artifacts, still reflects its origin as part of other collections and its growth through opportunistic acquisitions of items offered for donation or sale.[7]

The collection is thus less than comprehensive. The bulk of it comes from the Roman Catholic and Orthodox (particularly Ukrainian) traditions of the Christian Church. There is a definite bias towards decorative items such as church furniture and elaborate statuary. There is an abundance of candlesticks and candelabra, and although they may have come from churches, some of these pieces may be secular objects which just happened to have been used in a sacred setting. Similarly, there are many small wooden carvings or mouldings which formed part of the decoration of churches, but are too incomplete to tell much about religious observance, services, rituals, etc.

Aspects of the personal dimension of religious practice are well represented. Nevertheless, the social and religious rituals which would have been the main point of contact of many worshippers with the church, are not equally portrayed.

A satisfying array of christening gowns and gifts are included, and there is a substantial number of wedding dresses, but fewer items are associated with funerals or, especially, first communions. There are also only a few books, such as Bibles and prayer books, and very little to show the order of service or hymns that were sung.

An examination of collections documentation indicates that certain areas have been almost ignored. Although there are some objects relating to the temperance societies, other significant Christian societies, such as the YMCA, or charities are not adequately represented. There does not appear to be any printed popular tracts or sermons. Christmas cards and cards to commemorate funerals or christenings seem also to have been overlooked.[8] In general, the collection strongly represents the physical manifestation of the church as an institution and not the church as a society of the faithful. The importance of Christianity in the lives of some Canadians is borne out by the frequent use of religion as a decorative motif in homemade items, such as the maple sugar moulds, and in the number of religious pictures intended for display in the home, but these do not have a great presence within the collection. Artifacts associated with members of religious orders are not well represented, and although such individuals formed only a fraction of the population, they were, and are, an important part of the experience of Christianity. Less attractive artifacts, such as tacky souvenirs from pilgrimage sites, seem for the most part to have been ignored.

Assessment of the History Collection

Following is a list of the possible groupings into which objects pertaining to Christianity in the History Collection may be divided. It is intended to be a list of headings to facilitate an orderly examination of the holdings, not an outline of what is important about Christianity. The groupings follow the configurations of the holdings. Obviously, there is a degree of overlap among groupings, but most of the collection may be accommodated within one of the divisions.

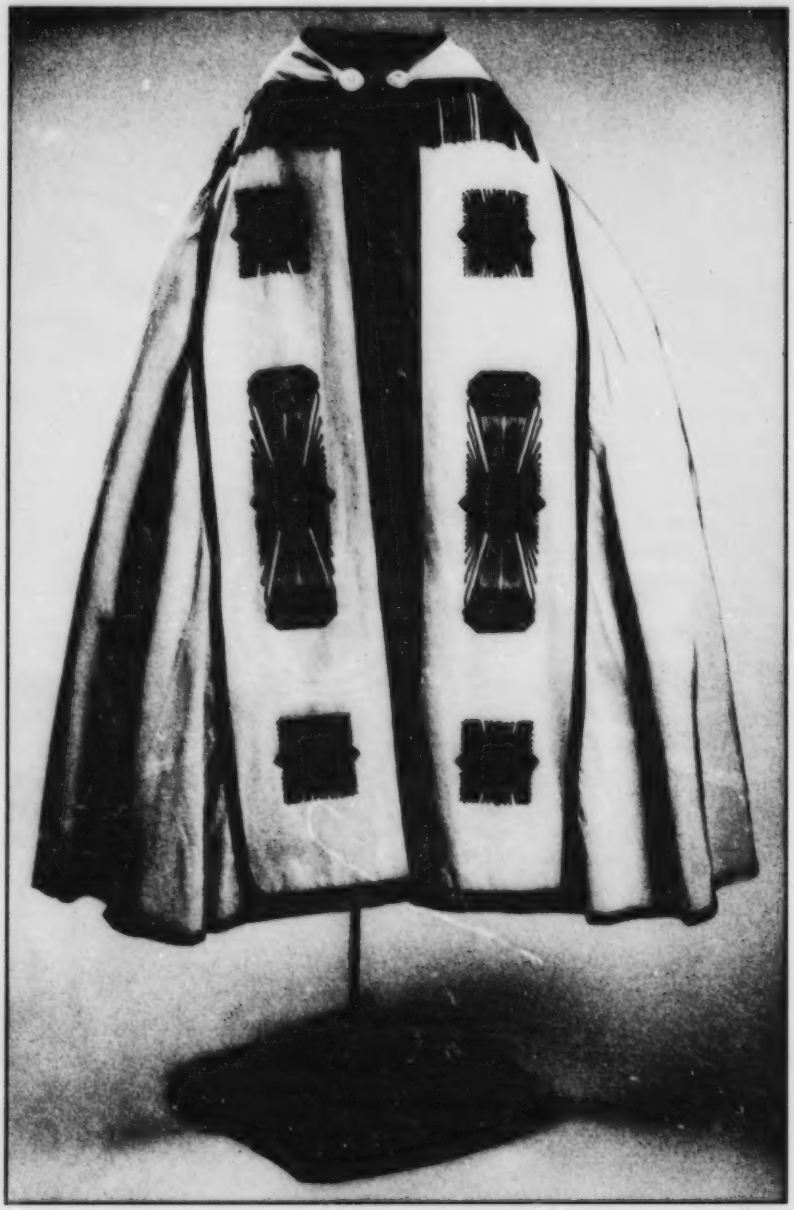
- Vestments
- Religious books
- Religious orders
- Religion in the home
- Ceremonies and festivals
- Church furniture
- Rituals
- Altar furnishings
- Church groups, societies, and charities
- Statues from churches
- Miscellaneous

Each grouping will be briefly reviewed to provide an overview of its contents. Sample objects are listed, and a photograph of one artifact of particular note has been included for each group.

Vestments

This section (7 objects) includes vestments worn during church services and the daily clothes worn by clerics.

- Soutane and complete clerical costume, D-5830 a-f
- Communion sash, embroidered, D-8953
- Cope, D-8630



Cope, possibly made in France. This is the most colourful and complete of all the vestments in the collection, and is richly embroidered with Christian symbols. D-8630

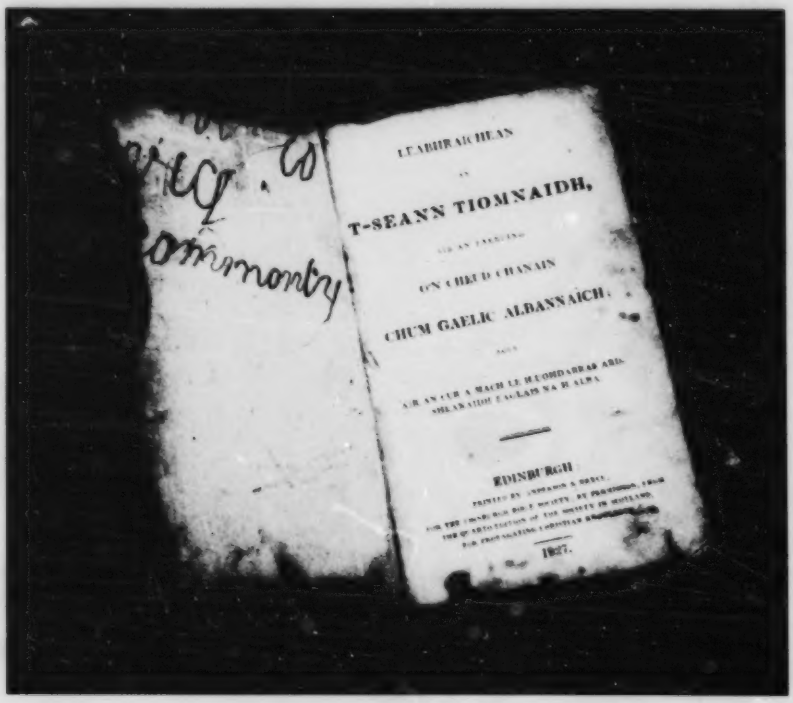
At present, not all the kinds of vestments and costume worn by clergymen of all denominations are found in the holdings. Most of the pieces are from Ottawa, and Roman Catholic material dominates this segment of the collection. It would be desirable to acquire a wider sample, perhaps including those worn by church choirs, and some more modern vestments to add to this part of the collection.

Religious Books in the History Collection

This category (21 objects) includes Bibles, Bible boxes, prayer books, a seventeenth-century missal, and books of hymns.

- 1692 missal, printed in France, A-66
- Bible in Gaelic, 988.64.2
- Bible box, D-1918
- "A Mother's Present to Her Daughter" (moral stories, sermons, etc.), D-2556
- Bookmark used with a book in the Memorial Chamber of the Peace Tower in Ottawa commemorating Canada's war dead, D-2669

Many of these objects date from the nineteenth century and originated outside Canada. There are several religious books in different languages, hinting at the diversity of nationalities living in the country and the variety of languages used in Christian worship. It would be beneficial to collect books now in use from a



Bible in Gaelic, printed in Scotland in 1827. This book shows the importance of the written word for Christians and demonstrates that the Word of God has been made available in virtually all languages. 988.64.2.

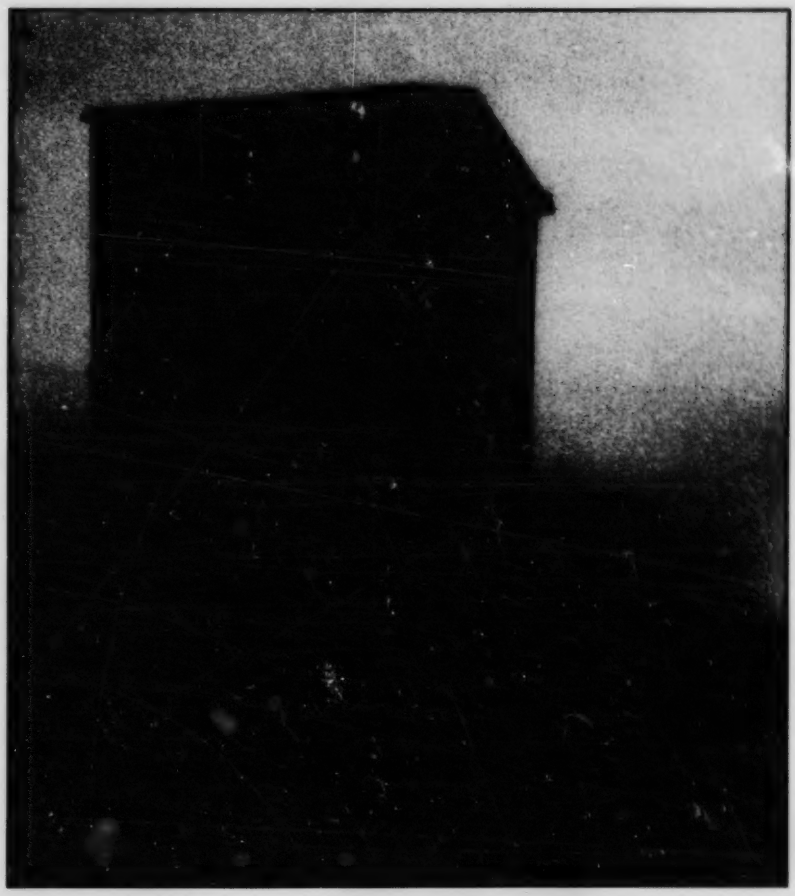
number of different denominations, which would show the current forms of service and the hymns being sung at the present time.

Religious Orders

Furniture and other items taken from convents and clothing worn by nuns make up the bulk of this category (9 objects).

- Bedside cupboard and prie-dieu, 18th century, A-2675
- Nun's night cap, A-1745
- Dessert plate, painted by nuns (a traditional accomplishment of various orders), 979.94.1
- Convent lecture chair, A-2353

This section is very small, containing nothing from a seminary or monastery, and only very poorly representing the lives and work of the actual members of the religious orders. Illustrations or actual examples of the various types of habits worn would be useful. If specific orders were well known for producing certain products, such as the painted china represented here by the dessert plate, it would be advisable to



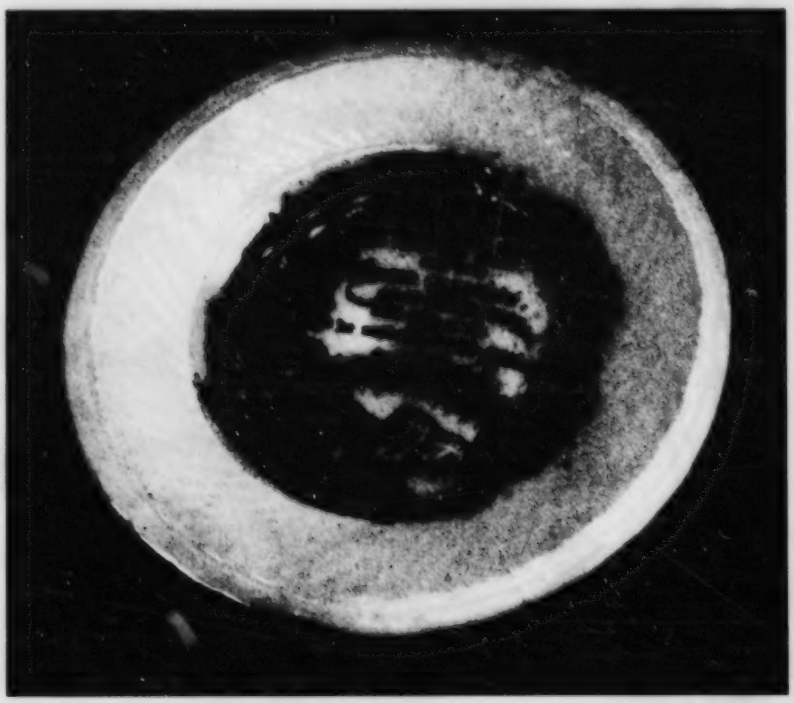
Bedside cupboard and prie-dieu, 18th century. A fine piece of furniture, this object, with its limited storage, suggests that nuns in this particular order had very few possessions, and that much of their lives was devoted to prayer. A-2765

acquire samples of that work. Material dealing with any charity or community work undertaken by the religious orders would be of help to the collection.

Religion in the Home

This section (71 objects) may be divided into five parts: a) toys, b) items for private devotions and personal adornment, c) domestic decorations with a religious theme, d) images of real churches on domestic items, e) Christian images and text on domestic items.

- Noah's ark, 979.9b.158.1
- Sewing set (with angel design), 979.9b.212.1-3
- Rosary, D-5700
- 2 silver reliquaries, A-2019
- Prie-dieu, A-2656
- Religious motto ("Blessed are the pure in heart"), C-14 k
- Marble statue of Ruth, D-2487
- Memorial sampler, N-231
- Plate with Montreal churches, 980.46.6
- Pewter spoon with crown of thorns design, 978.170.150.4
- Proverbs plate, N-283
- Maple sugar mould in the form of a church, A-877



Proverbs plate, an unusual and attractive piece showing the pervasiveness of Christian messages in all aspects of life. N-283

a) Toys (8 objects) — A small sample at present, it has potential. Items such as the Noah's ark show the importance of religion at all levels of domestic life, and were also used as tools for instructing children in Christian faith. The sewing sets, with angel designs, illustrate the predominance of Christian imagery in society. There is also a toy mass set, which has been included in the First Communion section of Rituals.

b) Items for private devotions and personal adornment (17 objects) — There is a small, but good, selection of rosaries, but this section lacks many relics or pilgrimage souvenirs, having only a relic from Rheims. Evocative manifestations of traditional Roman Catholic popular culture, more tourist keepsakes would strengthen the collection. Otherwise, this section is fairly strong.

c) Domestic decorations with a religious theme (24 objects) — Many households in the nineteenth and early twentieth centuries would have had some kind of religious image. The CMC collection appears to be a broad sample, including items which would have been within the reach of most classes of society.

d) Images of real churches on domestic items, mainly plates (5 objects) — Items such as these were produced as souvenirs, and churches were depicted on them because they were landmark buildings. Such artifacts are useful to illustrate the styles of church architecture in an unusual medium.

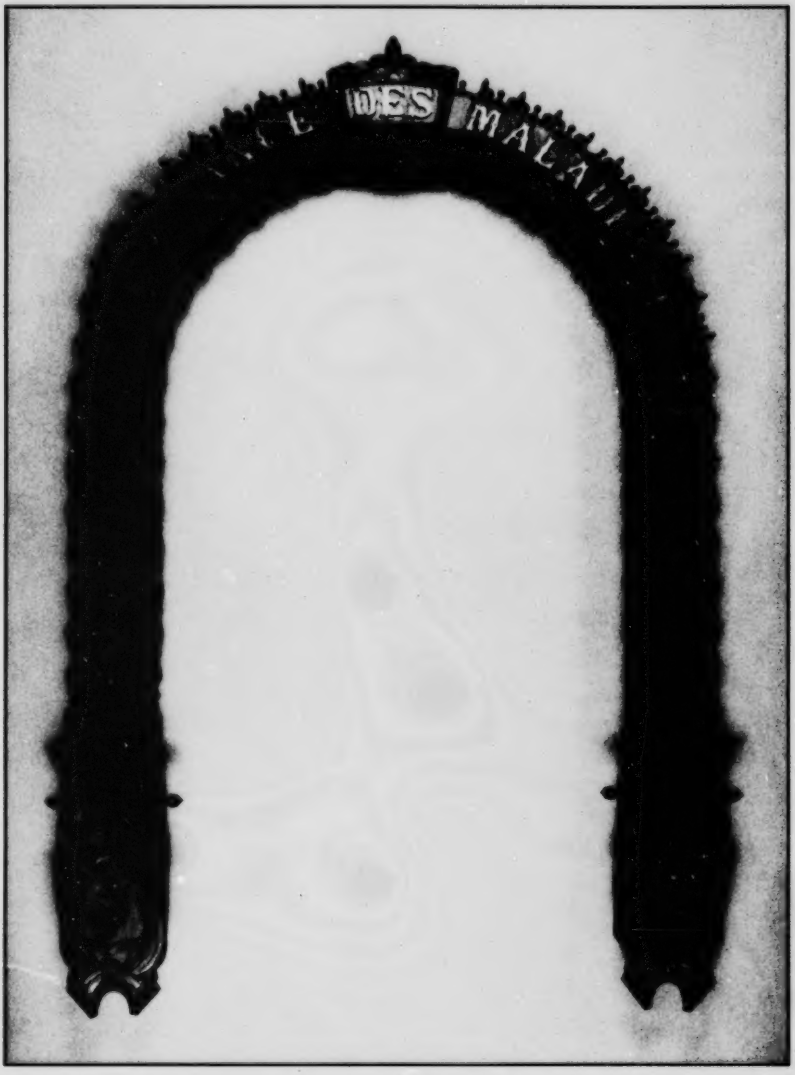
e) Christian images and text on domestic items, including spoons, tableware and tools (17 objects) — This part of the collection illustrates the pervasive impact of Christianity on society, showing that even ordinary domestic items were decorated with religious images or Biblical verses. It is in this section that the more personal, rather than institutional, side of the church is shown.

Ceremonies and Festivals

In this grouping (9 objects) are found some artifacts relating to processions and to the major festive celebrations of the Christian year.

- Easter eggs, 978.128.10 a-d
- Easter chocolate mould, A-1834
- Processional candle lanterns, A-1515 a-f
- Processional cross, A-1686
- Processional arches, A-1564 a-c

This section should include representative objects to illustrate the major seasonal events in the Christian calendar, such as Christmas, Easter, and selected saint's days. There are some Christmas cards elsewhere in the collection, but more items are needed to illustrate the kinds of activities linked with Easter and Christmas, such as a crèche used in a church and domestic decorations. At present, this part of the Division's holdings is woefully inadequate, particularly as it is during the major festivals that many Canadians would have had most contact with their religion.



Processional arches. While little is known about them, they are an example of ceremonial objects used in churches. A-1564 a-c

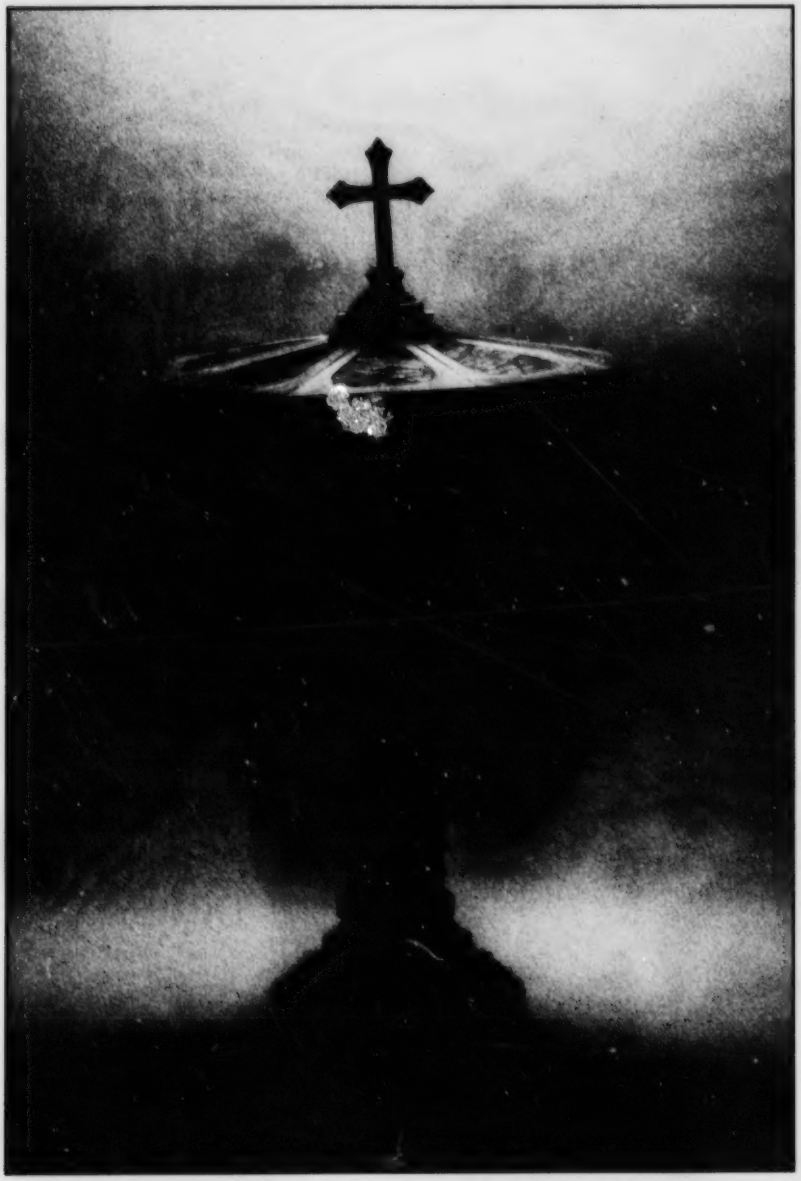
Church Furniture

This category (116 objects) contains pieces of furniture and ornamentation found in churches, such as pews, candlesticks, pedestals, and crucifixes.

- Melodeon used in church services, 988.31.1
- Catalogues of church furniture, 980.80.5.1-3
- Votive candle holder, A-2172
- Pedestal for a statue, A-140
- Pew/bench, A-2819
- Baptismal font, D-1203
- Confessional (part), 978.120.1

- Crucifix, 991.13.35
- Church money box, A-77

This is the most substantial part of the collection and is heavily dominated by artifacts dating from the eighteenth and nineteenth centuries, from Roman Catholic churches, particularly those in Quebec. The changes resulting from Vatican II are not well represented.[9] The contents of St. Onuphrius Ukrainian Catholic Church are counted here as one artifact, but a large number of its 249 objects pertain to this category and substantially document the rites of this branch of the Christian



Baptismal font from a Roman Catholic church in Madoc, Ontario, c. 1865. Not only is this an extremely attractive piece, it is also clearly linked to one of Christianity's key rituals. D-1203

Church. The Anglican tradition, including objects reflecting the impact of the Oxford Movement, and objects from Protestant churches exhibiting a plainer taste in ornamentation should be included to reflect the breadth of the Christian ecclesiastical expression.[10]

Rituals

The second-largest grouping in the collection (98 objects), artifacts in this section are divided into four categories: a) christening, b) first communion, c) marriage, and d) funeral.

These four rites are illustrated by the kind of clothes worn to church ceremonies, by gifts exchanged on such occasions, and by special ceremonial objects. Although these rituals have a social as well as a purely religious dimension, they traditionally take place in a church, with the associated social activities reflecting the religious tone of the event.

In general, the collection provides a good framework of material with which to document Christian rituals, but it will need more work to make it complete. These rites often represent the most formal contacts people have with their churches, and this part of the collection shows that the church is composed of people, rather than buildings and their objects.

- Wedding dress, 1960, 984.31.1, 983.59.1 a & b
- Wedding dress, early 20th century, 981.21.1
- Groom's wedding costume, 993.53.1-9
- Silver christening goblet, engraved, A-1939
- White christening gown, C-80 or A-516
- Maroon christening gown, A-1428
- First communion sachets, 94.13.22 and 23
- First communion toy set, 982.22.1-26
- Iron grave monument, A-121
- Mourning handkerchief, 993.1.37
- Coffin, 993.27.1-7.1-2

a) Christening (37 objects) — The collection of christening gowns appears to be fairly representative. The lack of any modern examples is not a great problem, as this kind of item tends to be passed through families and takes little account of fashion. Four silver baptismal cruets date from the eighteenth or nineteenth century. There are a few christening gifts in this section, but perhaps some objects could be found which make more of a reference to the role of godparents, as these people are an important part of the ceremony and later life of the child.

b) First communion (2 objects) — There is an insufficient number of objects in this section to document this aspect of religious life adequately. Indeed, one artifact, the play mass set, which includes an altar, vestments, and altar pieces,

These items, a christening gown (c. 1865) from New Brunswick and an iron grave marker (1906) from Quebec, indicate the way in which an individual's life is framed by rites marking its major passages. Such objects speak to the promise of life on earth and in heaven. C-80, A-121

while given on the occasion of a first communion, was used by two subsequent generations of the family as a toy.

c) Marriage (39 objects) — This category contains mainly wedding dresses and other articles of women's wedding apparel, and some wedding gifts. Although there are already a large number of wedding dresses, a contemporary dress could be acquired to illustrate the impact of changing fashions upon a traditional garment. It would also redress an imbalance in this section if more male wedding attire could be collected. More ephemera, such as invitations, photographs, and wedding lists, would also benefit the collection.

d) Funeral (20 objects) — Artifacts falling within this category include grave markers, coffins, various items of mourning apparel, and an ornate hearse. Even so, additions would benefit the collection. The printing of mourning cards to mark the death of a family member was a popular custom in the Victorian period. Acquisition of several items of this nature would be appropriate. More examples of mourning fashion should be obtained, perhaps in the form of fashion plates or early magazines, rather than large items of costume.

Altar Furnishings

This group (37 objects) includes the sacred vessels as well as other items found on church altars.

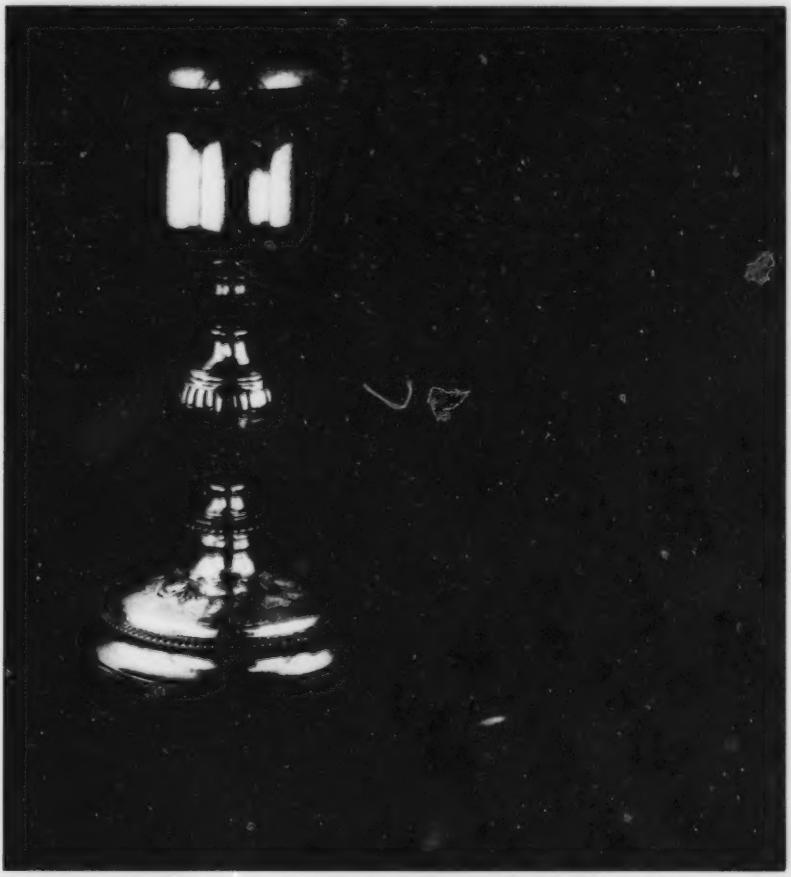
- Linen communion cloth, D-1863
- Tabernacle, A-955
- Set of cardboard prayer panels for altar, A-41-43
- Painted cloth for base of altar, A-55

- Church altar, carved wood, A-2763
- Silver chalice and paten, A-1683
- Silver monstrance, A-1689

Much of the silverware included in this section was made in Canada, especially Montreal and Quebec City, although there are a few imported pieces from England. There is a slight emphasis on items from Roman Catholic churches. The large amount of fine silverware makes this one of the most attractive and exhibit-friendly parts of the collection pertaining to Christianity.

As a whole, it contains a good mix of objects and should be able to support and illustrate most exhibitions relating to the kinds of artifacts found on altars, in the eighteenth and nineteenth centuries particularly.

There could be a better selection of linen for the altar. In many churches the colour and style of altar cloths change according to the Christian season, and a set of these cloths would be a valuable addition to the collection.

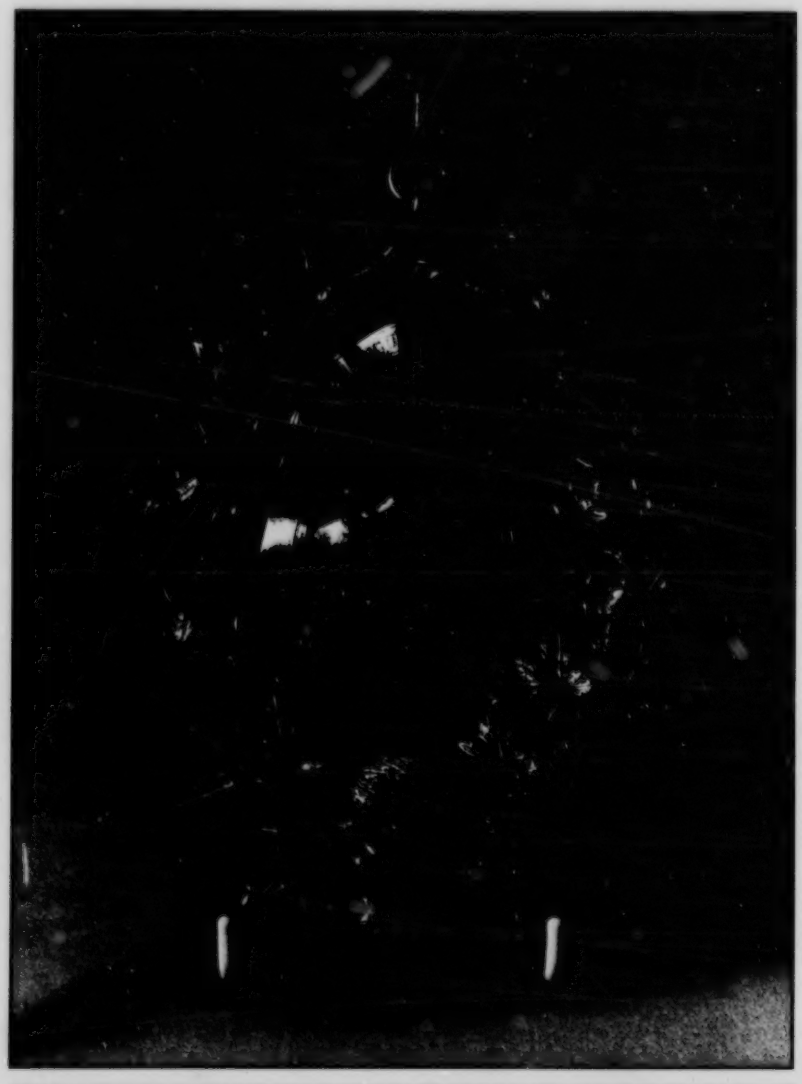


Chalice, 1795–1805, used during the celebration of Communion and made in Canada by a well-known silversmith from Quebec City, Paul Morin. A-1683

Church Groups, Societies, and Charities

This segment of the collection (10 objects) deals with material generated by groups that either belonged to a specific church or modelled themselves on Christian principles, making reference to that in the name of the organization.

- Temperance pledge, A-3508
- Woman's Christian Temperance Union gold medal, D-3156
- Ladies' Aid Society plate, 978.170.7
- Missionary affiliation badge, 981.70.5
- Plaque from the United Protestant Workingmen's Benefit Society, 981.32.2 a & b



This plaque from the United Protestant Workingmen's Benefit Society, c. 1870, shows the range of societies either directly run by Christian churches or modelled on Christian principles which have been involved in charity and aid work in Canada. 981.32.2

This is only a small part of the collection and should be a focus for continued acquisition. At present the medals and badges, pledges and pamphlets suggest the range of the kind of societies and charities found in the community, but coverage is spotty. It might be possible to acquire material relating to the work of missionary societies, Christian charities during both world wars, and third-world relief agencies. A survey of the activities of these types of groups would reveal certain organizations which were particularly prominent, making the acquisition of objects relating to them desirable.

Statues from Churches

Most of this grouping of artifacts (25 objects) originated in the province of Quebec and documents pre-Vatican II Roman Catholicism. Included are a number of carved statues of good quality, representing Christ, the Virgin Mary, various saints, and angels.

- Statue of a saint, A-2469
- Statue of the Virgin Mary, A-402
- Statue of St. Lawrence, A-400
- Small Louis Jobin figure of the Virgin Mary, A-478
- Electrified halo, A-1513
- Statue of St. Joseph, A-2468

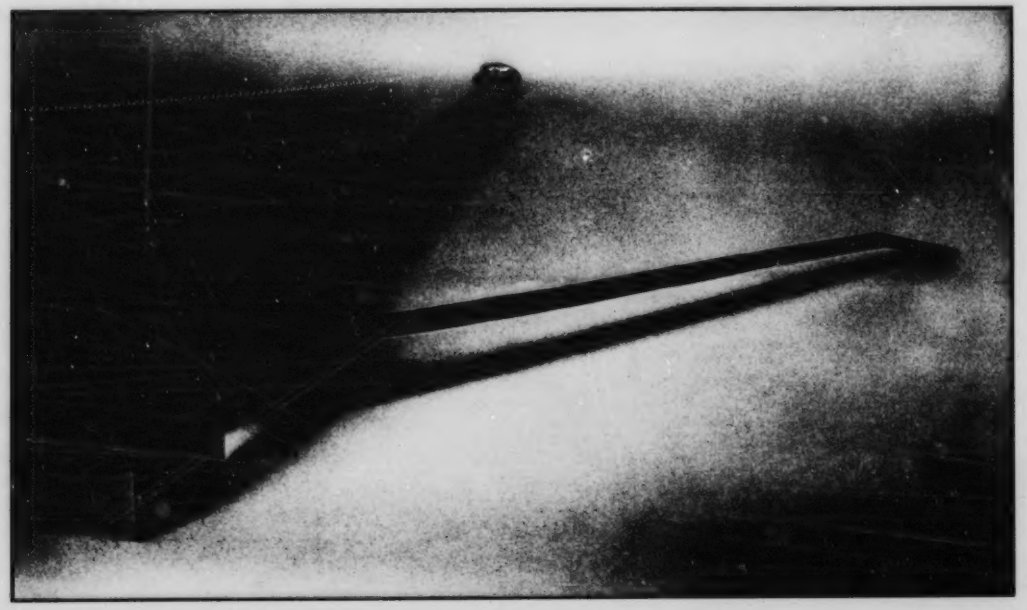
This statue of an unidentified saint exemplifies the artistic and devotional representations of saints and figures from the Bible, and physical depictions of Christian ideas. Finely carved, it is in excellent condition and demonstrates the impact of the Christian Church on Canadian arts. A-2469

The majority of these figures seem to have been made in Canada and were often directly acquired from the churches in which they were originally found. Although modern examples may be less attractive than many of these fine older wooden carvings, the acquisition of images currently being used for worship or church decoration would be advisable. Objects of this nature have traditionally been closely linked to the Roman Catholic and Eastern Orthodox churches, but modern ecumenism has led to their appearance in other branches of Christianity, such as the Anglican Church.

Miscellaneous

Items included in this section of the collection (24 objects) have a definite relationship to Christianity, but they have a specific significance which sets them apart from those in other sections.

- Trowel commemorating the building of the New Richmond Methodist Church, 988.77.568
- Presentation teapot, given to Rev. Duncan Anderson, a Presbyterian minister at Lévis, Quebec, 978.178.1
- Wesleyan Methodist Church plate, 980.111.279
- Rev. Henry Chase's photograph and prayer book (in the Ojibwa language), D-5793



Mould for making Hosts. Acquired from the Church of St. Pierre on Île d'Orléans, Quebec, this piece demonstrates an aspect of the "behind the scenes" work needed to maintain the church and provide items required for worship. A-32

- Candelabrum, surmounted by a figure of John Knox, D-2439
- Mould for making hosts, A-32
- Beadle's staff, A-28

At present objects in this grouping fill in gaps left by the other sections and illustrate both common and unusual areas in Christian worship in Canada. Further acquisitions should be made to this section if interesting items become available.

Conclusion

Christians are called upon to bear witness to their faith. This is done through the open acknowledgement of beliefs and the proclamation of the Word to others, and also through everyday behaviour. Museums are likewise expected to manifest their mandates to acquire and protect the patrimony, and to demonstrate it through exhibitions and other forms of presentation. Shortcomings abound. For Christians, repentance and the desire to follow the ways of God will lead to the forgiveness of their sins. Those who work in museums, or are responsible for them, should not similarly expect to escape condemnation for their faults. The hand of history may lie heavily on their shoulders for failings they do not even imagine.

An assessment of the artifacts relating to Christianity in the History Collection finds much to praise and some things to regret. Although the holdings fall short of adequately documenting the religion which underpins Canada's story, the responsibility for accomplishing that objective is not borne by the CMC alone. It is shared with other museums and cultural agencies, and with the churches themselves. The CMC's status as the national history museum, though, confers an obligation to maintain holdings which treat subjects in ways which are commensurate to their importance to the nation. More attention should be paid to the faith which, for good and for ill, has made us what we are today.[11] Whether future development of the collection will allot due attention to Christianity remains to be seen. This review, however, may help to point the way.

About the Authors

Peter E. Rider has been Atlantic Provinces Historian and Curator at the Canadian Museum of Civilization since 1978 and writes and teaches in the fields of Atlantic Canadian, public and material history.

Emily Davis is a member of the Department of Fine and Decorative Arts at the National Army Museum, London, England. She was an intern in the History Division, CMC in the spring of 2000.

Endnotes

1. Canadian Museum of Civilization Corporation, *Annual Report*, 1994-95.
2. This and the preceding quotations are taken from CMC promotional material.
3. J. Lynne Teather, "Silk Purses from Sows' Ears: The Study of Material Evidence in Museums," *Material History Review*, no. 32 (Fall 1990), p. 35.
4. This is the subjective opinion of one of the authors, based upon the anecdotal traditions of the History Division and his own experience with the collection over the years. Numbers alone cannot establish such a claim. Managers sometimes are listed as collectors when the acquisitions were actually accomplished by subordinates, and one acquisition may result in the addition of many objects.
5. F. J. Thorpe, *History Division Annual Review 1974*, Mercury Series, History Paper no. 7 (Ottawa: National Museum of Man, 1975), p. 1.
6. See David T. Ruddel, *Canadians and Their Environment*, Mercury Series, History Paper no. 35 (Ottawa: National Museum of Man, 1983).
7. This number reflects separate acquisitions and not the various parts of some artifacts, such as the individual pieces in a child's communion set. It also treats the collection of St. Onuphrius Church as a single entity, although it comprises 249 objects ranging from sacred icons to an old tobacco tin.
8. There are about 100 Christmas cards in the collection of the Canadian Postal Museum which became part of the CMCC in 1988. They presumably were acquired to document what went through the mails, but their availability adds a resource to document this aspect of Christianity.
9. Vatican II is the name popularly given to the 21st ecumenical council of the Roman Catholic Church, 1962-1965, convoked by Pope John XXIII, with the intention to renew the church spiritually and to consider its position in the modern world.
10. The Oxford Movement, 1833-1890, was an influential faction within the Church of England that sought to restore some of the doctrines and rituals of the pre-Reformation era. Its name reflects its roots in Oxford University.
11. The same may be said for other religions. Arguably, the History Collection should have more than a couple of artifacts pertaining to Islam and Judaism.

The Revitalization of Sacred Manners

by Morgan Baillargeon and Allan Pard

Introduction

Due to the combination of a number of factors, our people have never felt as exploited and at such a social low as we found ourselves during the fifties, sixties, and seventies. Exploitation played a major role in how sacred material was acquired from us. During these years collectors vigorously pursued the material. Our Elders, who were the holders of sacred material, allowed these pieces to go to museums for what they felt was safekeeping, for our future generations. During the 1990s museum and First Nations relationships have greatly improved. and views of exploitation have changed somewhat. Over the years there has been a much better understanding by museum people of the need for our communities to have access to our sacred objects. We've moved into a more diplomatic way of resolving repatriation issues.

Provincial legislation or Canadian law prevented Native people from practising their traditional ways. Today we're finding ways of resolving social issues affecting our people. We must accept ourselves as Native people. Our traditional ways have to become incorporated into our lives again. In order for our communities to heal, we must come to understand our ways and heal ourselves.

Allan Pard, North Peigan elder and ceremonialist,
Brocket, Alberta
February 2000

© 1999 Morgan Baillargeon. Parts of this paper appeared as a research paper for Saint Paul University, Ottawa, Ontario, April 1999, as "Power Restored: The Repatriation of Sacred Material to Northern Plains Aboriginal Communities".

The Ethnology Department of the Canadian Museum of Civilization has been involved in the repatriation of sacred Aboriginal material since the early 1970s. In 1992, the Assembly of First Nations and the Canadian Museum's Association published the final report of the Task Force on Museums and First Peoples. Since then the Canadian Museum of Civilization (CMC) has been more involved in repatriation. The CMC is not alone in responding to these requests. The Royal Ontario Museum, the Glenbow Foundation, the Manitoba Museum of Man and Nature and the Medicine Hat Museum have all been involved in either the loan of, or the repatriation of sacred material to Aboriginal communities across Canada, and in some instances, to the United States. A question frequently posed to the CMC's Ethnology department by curators and researchers outside the institution is whether the CMC feels it has lost control over the management of their collections. There certainly has been some sadness at seeing material leave the institution however, the closer relationships that have been developed with communities has been greatly rewarding. The results of repatriation have sometimes proven to be very valuable as they have, in many cases, enhanced community relations. For the first time, a number of Aboriginal communities have entered into an arrangement of co-management of collections with Canadian museums. This has resulted in museum employees learning much more about the material in their care than was possible over the past 80 years. This new relationship has sometimes led to a stronger sense of trust on the part of Aboriginal communities. For the first time Aboriginal communities feel they have greater access to material in museums.

Not all sacred Aboriginal material in Canadian museums has been identified for repatriation. Several communities have asked that the CMC separate their community's sacred material from the non-sacred material, and that the material remain in the museum's holdings until the time comes that the community is ready to repatriate. At the same time acknowledge the fact that this day may never come.

Many Aboriginal people view museums as places intended for White people. As a result many Aboriginal people feel completely alienated from their community's cultural material. For the most part, Aboriginal people are justified in feeling this way. Museums were not built by Aboriginal people but by those whose intentions were to colonize and assimilate them.

The Task Force report on Museums and First Nations has accomplished many of its objectives. Although some of the initial contacts with Aboriginal communities may have been stressful for some, the long term impact has been a very positive experience.

This article will explore some of the issues which led to the creation of the Task Force on Museum and First People as well as the concerns of Aboriginal communities towards the repatriation of sacred material held in Canadian Museums. The article will focus on the relationship the Canadian Museum of Civilization has had with the Blackfoot Nations namely the Piikunii or North Peigan, Kainai or Blood and Siksika or Blackfoot from Southern Alberta.

Irvine Scalplock (Siksika), left, spent five months at the Canadian Museum of Civilization as an intern in the Aboriginal Training Program in Museum Practices. Today he sits on the advisory committee of the Blackfoot Confederacy for issues pertaining to the loan and repatriation of sacred Blackfoot material. Morgan Baillargeon, right, is Métis and the curator of Plains Ethnology at the Canadian Museum of Civilization. Here Morgan and Irvine are examining material about to be laid out for a visit from the Absalooka (Crow) community in Montana. CMC S94-38403
Photo by Harry Foster

There is no shortage of articles pertaining to the United States law concerning the *Native American Graves Protection and Repatriation Act* of Friday May 28, 1993. There are literally hundreds of articles and books pertaining to this act. In Canada however, there are fewer such articles and books. For those interested in reading more on the issue of repatriation of sacred Aboriginal material in Canadian Museums you may find the finding books of interest: Phyllis Mauch Messenter, Edit. *The Ethics of Collecting Cultural Property*. Alburquerque, University of New Mixico Press, 2nd Edition, 1999.; Jeannette Greenfiled and Magnus Magnusson, *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.; D. Saugee, *Mending the Circle: A Native American Repatriation Guide: Understanding and Implementing NAGPRA. The Official Smithsonian and Other Repatriation Policies*. New York: American Indian Ritual Object Repatriation Foundation, 1996.

The History of Repatriation and the Need for Aboriginal communities to Return to Their "Sacred Manners".

Over the past four decades, First Nations people throughout North America have placed increasing demands on governments, public institutions, and the museum world for changes in the manner in which they have been portrayed. Several confrontations over these issues have led to conflicts (Ames, Harrison, and Nicks *Muse* 1988; Farr 1993). It has become clear that obvious differences in perception on the part of federal governments, public institutions, and museums regarding Aboriginal peoples' belief systems still exist. Since the turn of the last century until fairly recent times, many North American governments and museums have operated under the assumption that Aboriginal people have been, or want to be, assimilated, and that traditional values of identity, culture, and spirituality have all but disappeared. Although some Aboriginal people have in fact become assimilated, a strong group of traditionalists, whose numbers are steadily increasing, has persisted in maintaining its culture, language, and spiritual belief systems.

It is this group of determined traditional practitioners that has worked so vigorously over the past 40 to 50 years to demand that government, public institutions, and museums change the unacceptable manner in which they have been interpreting Aboriginal cultures and belief systems. Traditionalists have also held governments and museums accountable for withholding objects of ceremonial and patrimonial importance, and thereby preventing Aboriginal people from performing, and taking part in, important ceremonial activities. The persistence on the part of these ceremonialists seems to have produced positive results over the past decade.

Through legislation introduced by the United States Department of the Interior, President George Bush signed into law the *Native American Graves Protection and Repatriation Act* on November 16, 1990. This law was adopted in order to "develop a systematic process for determining the rights of lineal descendants and members of Indian Tribes and Native Hawaiian organizations to certain Native American human remains and cultural items with which they are affiliated" (NAGPRA 1993, 1).

After almost a decade of persistent negotiations with the Blackfoot community, the Glenbow Institute agreed in January of 2000 to repatriate sacred material in its collection to the Blackfoot Nation. In order to facilitate this process, an amendment to Alberta's legislation governing provincial museums had to be made. Premier Ralph Klein took a personal interest in this process. In January of 2000, he initiated the process by signing a letter of agreement between the Glenbow Institute, the Government of Alberta, and the Siksika, Blood, and Peigan First Nations. In this agreement Premier Klein promised to introduce legislation in March of 2000 to facilitate the repatriation of sacred material from both the Provincial Museum of Alberta and the Glenbow Institute. On March 1, 2000 Associate Minister Pearl Calahasen introduced in the Alberta Legislature Bill 2, the *First Nations Sacred Ceremonial Objects Repatriation Act*. This is the first repatriation Act of its kind in Canada. The purpose of the Bill is to facilitate the "repatriation of sacred ceremonial objects and those of great spiritual value to First Nations" (Legislative Assembly of Alberta 2000, 1). Members of the Blackfoot Confederacy felt that this process of repatriation could not have happened without Premier Ralph Klein's empathy towards the Blackfoot people.

During the 1988 Winter Olympics in Calgary, the Lubicon Cree Lake Band of northern Alberta encouraged the world to boycott an exhibition at the Glenbow Institute called The Spirit Sings. Prompted by the Lubicon's demands, Mohawk ceremonialists from the Six Nations Reserve in Ontario demanded that the Glenbow Institute not only remove from exhibition an Iroquoian False Face healing mask, but also return the mask to the community. Later, the community launched a lawsuit against the Glenbow Institute. What resulted from the media attention over The Spirit Sings exhibition boycott was overwhelming public support by other Aboriginal communities, and the establishment of a Task Force on Museums and First Nations, jointly sponsored by the Assembly of First Nations and the Canadian Museums Association. The mission statement of the Task Force was simple yet straightforward: "To develop an ethical framework and strategies for Aboriginal Nations to represent their history and culture in concert with cultural institutions" (*Task Force on Museums and First Nations* 1992, prologue). The final report of the Task Force was presented on February 5, 1992, to both the museum and Aboriginal communities. The recommendations of the report were not legislated, as they had been in the United States. It was hoped that museums would co-operate as a gesture of goodwill.

The report identified three major issues:

1) the need for increased involvement of Aboriginal peoples in the interpretation of their culture and history by cultural institutions;

2) the need for improved access to museum collections by Aboriginal peoples; and

3) the repatriation of artifacts and human remains (Task Force on Museums and First Nations 1992, 1).

A number of very important issues have come out of the Task Force report on museums and First Peoples. Some of these include: the involvement of Aboriginal peoples in the interpretation of their culture and history by cultural institutions;

the proper care and storage of sacred material in museums; the repatriation of human remains and funerary objects, as well as sacred material; and access to recordings of ceremonial songs and rituals (*Ibid.*, 1-6).

The recommendations of the Task Force Report have been generally accepted by the Canadian Museum of Civilization. Since 1992, the relationship that has developed between the Museum and Northern Plains communities over the care of the Plains collection has led to a co-management of the collection. The Plains collection at the Canadian Museum of Civilization consists of approximately 4,600 artifacts, one-quarter of which were collected after 1992. Another quarter of the collection was acquired between 1969 and 1992, and the remainder prior to 1940. Since 1992 approximately one-quarter of the Plains collection has been identified as sacred material. To date six sacred bundles have been repatriated and another seven are in the process of being repatriated to Plains communities. These numbers appear rather small in comparison to the number of sacred objects in the collection; however, several communities are in the process of requesting repatriation. When their requests are filed, approximately 400 more objects will be considered for repatriation.

The vast majority of the sacred material in the CMC Plains collection was acquired between 1969 and 1989 with funds secured through the Emergency Purchase Fund. This fund was administered outside the Museum by the federal government. Although there were acquisition funds available within the Museum, they were not available to CMC curators. The Curator of Collections was responsible for acquiring artifacts for the entire museum, not only the Ethnology Department. From the early 1970s to 1985, the CMC's Canadian Ethnology Services Department administered the Urgent Ethnology Fund, a field research contract that was made available to external researchers only. Research funds ranged from $1,500 to $3,500 per year. Some contractors received funds for several consecutive years. The program provided the researcher with cassette tapes and some equipment. In exchange for these supplies, researchers were obliged to deposit a copy of their research with the CMC archives. In this manner, the CMC came to acquire a large collection of audio material on Blackfoot and Cree material culture and ceremonial life. The spirit of the project implied that the CMC would own the copyright to the research; however, in the case of several research projects this issue remains to be resolved.

Over 300 Plains ceremonialists representing 11 Plains First Nations have assisted the Canadian Museum of Civilization in identifying sacred material and made recommendations as to its proper care and storage. The institution has benefited greatly from this co-management arrangement and has been able to meet most of its four major goals:

1) To identify sacred Plains material and provide proper care and storage of the material.

2) To inform Plains communities of the Museum's collection in order to establish better working relationships with the communities.

3) To review the description of articles with ceremonialists and have ceremonialists identify for the Museum what is potentially repatriable.

4) To establish guidelines, with the community, in order to deal with requests for repatriation. In other words, who in the community has rights and access to sacred material?

The Issues of Repatriation

Several of the issues surrounding repatriation pertain to defining "sacred objects". Closely associated with this is the issue of whether the object is of a personal, tribal, or societal in nature. The definition of what is "sacred" or what a "sacred object" is seems to be forever evolving. Definitions vary from culture to culture, and over time. Johnny White Cloud, an Oklahoma Otoe, describes sacred objects, not as objects, but as tools that "provide a spiritual connection between them (Aboriginal people), the creator, and the spirit world. The prayers and songs of the objects used in the ceremony give meaning to us and we get results (someone recovers from their illness). There is generally fasting and songs involved" (American Indian Ritual Object Repatriation Foundation 1993).

Sarah James, a Gwich'in Elder, says, "Indian religion is not magic or secrets. It is protecting air, water, land, and life, and without that we can't have peace" (1993).

Oren Lynes, an Onondaga, explains, "Sacred objects are not art. This is life spirit! They should not be toyed with. People need to recognize that they need to be back in the community doing what they were meant to do (1993).

Allan Pard, a Northern Peigan Medicine Pipe Bundle and Beaver Bundle keeper from Alberta, explains Blackfoot concepts of sacredness as follows:

> For Blackfoot people, ownership of sacred material sits on a sliding scale. Depending on the particular situation, the ownership of sacred material changes. For example, a Medicine Pipe Bundle collected from one Blackfoot community may have been transferred in the past to two or three other Blackfoot communities. If, for example, someone from the Peigan community sold his society bundle or Medicine Pipe Bundle to a museum, that person in effect relinquished his title to that sacred bundle. That bundle would now sit in abandonment in a museum and therefore be subject to repatriation to any of the three or four Blackfoot communities. An exception, however, is if a sacred object is collected from a member of the Horn Society, which only exists among the Bloods and Siksika. It would be determined a Blood Horn Society or Siksika Horn Society object. Another example might be a tribally owned sacred object. The leader's bundle among the Northern Peigan Brave Dog Society, for example, could only be repatriated to the Northern Peigan. The Southern Peigan and Siksika each have their own "Brave Dog Society" leader's bundle, which belongs exclusively to their community.
>
> Our ways are very complicated in Blackfoot protocol. If, for example, the Brave Dog Society became defunct in one community (this of course would be an exceptional situation), another community could adopt and

Allan Pard at his ranch on the Northern Peigan Reserve, in Alberta. Allan is one of a few main ceremonialists for the Blackfoot Confederacy, serving Siksika, Blood Reserve, and Brocket, Alberta, as well as Browning, Montana. Allan also sits on the advisory committee of the Blackfoot Confederacy that deals with issues pertaining to the loan and repatriation of sacred Blackfoot material. CMC K2000-228.
Photo by Morgan Baillargeon, 2000

induct those bundles into their community. This of course would be after consultation with our Elders. Careful review of Blackfoot protocol would have to take place in order to determine if this action would be appropriate.

What compounds the complexity of these above-stated matters is that I've only spoken of the physical aspect of the "sacred object". The spiritual ownership to the material is never relinquished (Pard 2000).

"Abraham Maslow, the leading exponent of humanistic psychology, uncovered the utilization of 'situational leadership' while studying Blackfoot people during the early 1960s. Situational leadership has existed for hundreds of years among our people, for all forms of leadership in Blackfoot culture. A holistic approach to life can compound or complicate the ownership of sacred Blackfoot material" (Pard 1999). Pard goes on to explain that for the Blackfoot people, sacred material may fall into several categories, which may be grouped under the headings of Personal Transferable, Tribal/Communal Transferable or Personal Non-transferable.

Personal Transferable includes such categories as Names. Names are important and sacred in Blackfoot culture, and are an induction to both the spiritual and living world. In Blackfoot culture, the individual who owns a name may transfer it. When a person dies, a family Elder may transfer the name of the deceased person. Another exception may be when a person changes his/her name; a family Elder with the permission of the previous owner may transfer this name. "Personal songs", which are dreamt but do not belong to a doctoring bundle, may be transferred to an individual or a group. Relatives may use "Personal dances" and accompanying songs, which are dreamt or given to someone for a particular bundle ceremony. Someone else may at the same time receive the same dance and accompanying song in a dream or vision of their own.

In defining *Transferable Tribal/Communal* material, Pard includes all things that are accompanied by songs, dances, and paraphernalia as transferable. Blackfoot transferable sacred objects are distinguished by:

1) the song or songs belonging to an item that can be used at an All Smoke Ceremony (Big Smoke);

2) sweat lodge ceremony objects such as Medicine Pipes, Beaver Bundles, Weasel Tail Suits, Offering Sweats, and anything societal, all of which have their own sweat lodge ceremony;

3) an origin story (most ceremonies are re-enactments of the Origin Story.);

4) earth paint (or sacred paint) or a painting ceremony associated with the object;

5) specific protocol or rules and rituals that accompany the object;

6) taboos associated with the object;

7) spiritual or sacred instructions (personal and communal).

To avoid confusion between museums and other First Nations cultures, it is important to note that the majority of Blackfoot sacred material falls into the category of transferable tribal/communal material. Generally, everything received by the Blackfoot people comes from the Power or *Natoyii*. Everything received comes from the Power or Holiness of the Sky Beings, Water Beings and Land Beings. Pard also holds that everything that is created has a soul or spirit and is sacred to the Blackfoot people.

Personal Non-transferable material is defined as personal medicine received in a dream or during a vision quest. It would include doctoring bundles and war medicines (Pard 1999).

In defining the "sacred", one cannot limit one's understanding to songs, dances, and ritual objects. As Vine Deloria, a Lakota from South Dakota, points out, "There are also sacred 'places', high places, lakes, isolated sanctuaries, where people prayed and received guidance from the spirits, where young people were trained in the ceremonies that constitute the spiritual life of the tribal community" (Deloria 1991,

1). These places are also subject to repatriation, in the sense that they be made available to Aboriginal people, with access to non-Native people restricted. Deloria identifies three types of "sacred land". The first refers to places that have been identified as sacred. These are generally sites where something of great importance took place, such as a battle. The second type of site is where Aboriginal people have had an encounter with "other peoples of creation", such as birds, animals, and plants. The third type of sacred land is a place of overwhelming holiness, where higher powers, on their own initiative, have revealed themselves to human beings. Deloria says these holy places are locations where human beings have always gone to communicate and be with higher spiritual powers. Among the duties that must be performed at these holy places are ceremonies, which the people have been commanded to perform so that the earth and its forms of life might survive (Deloria 1991, 3-5). A concept such as this makes it very challenging as a curator to work with such an undefined and seemingly all-encompassing "space".

Another crucial issue in discussions over repatriation concerns situational ownership as described by Pard. In other words, because museums may be in possession of sacred material, does it follow that they are the appropriate owners of this material? Allan Pard (1999) points out that, in Blackfoot culture, an individual has no right to sell communal transferable material.

In reality, as we know, it is within an individual's power to do so if he or she chooses, but in doing so the individual breaches Blackfoot protocol. In the past Blackfoot protocol had ways of dealing with individuals who took part in such activities. Ultimately, it was the family members of these transgressors who paid the price. Neither a society member nor the keeper of a community Medicine Bundle can sell the material they are caring for. The material is not theirs to sell outside the community, as it belongs to the community or to a society. (Pard 2000)

Pard questions how museums can claim ownership to societal or community material. He argues that museums can never really own Blackfoot sacred material because they do not follow Blackfoot community or society protocol. This position has certainly proven to be an issue of heated discussion for most museum personnel across the country.

There have been some instances where museum employees went through the proper Blackfoot transfer ceremonies at their own expense. In a few other instances, their institution paid the expenses. Today, Blackfoot ceremonialists argue that in following Blackfoot protocol, a sacred bundle cannot be transferred to an institution such as a museum. Sacred objects are transferred to individuals. The individuals who had sacred material transferred to them in the 1960s and 1970s are, in most instances, no longer employed by those museums. Secondly, those individuals did not follow Blackfoot protocol in caring for the material, thereby relinquishing their rights to the material.

"In dealing with Blackfoot protocol, there are complexities which require careful consideration to insure that the right course of action is taken. This examination or consideration can only be done by present owners or previous owners of sacred material" (Pard 2000).

The Process of Repatriation

Once material has been identified as sacred, the community ceremonialists or society members must then decide what the best care for the object will be. The decision basically comes down to two options: whether to make application for repatriation or to leave the material at the Canadian Museum of Civilization and co-manage the care of the material.

Some communities are faced with the quandary of having a political body, namely Chief and Council, make decisions about the future care of sacred material. Several ceremonialists point out that they (ceremonialists) should be the people making decisions over the care of sacred material, as they have always done so. Since band politicians do not necessarily practise or share traditional beliefs, it is not appropriate for them to make such decisions. To remedy this contemporary dilemma, ceremonialists on both the Blood (Mookaakin Cultural and Heritage Society) and Northern Peigan reserves (The Long Time Trail Historical Society) in Alberta have registered themselves as legal charitable "societies" under the terms and conditions set out by the Province of Alberta. These societies operate at arm's length from Chief and Council, allowing ceremonialists to legally repatriate sacred material. "The danger of involving Chief and Council in repatriation issues is that present-day Chief and Council have never had the rights nor authority to speak on these matters" (Pard 1999). When Chief and Council choose to become involved in issues of repatriation, the request often becomes a political issue, resulting in the community's spiritual welfare being overlooked.

In some cases the community recognizes that in bringing sacred material home, the question of who will care for the material may cause bitterness or confusion in the community. In other instances, nobody in the community can properly care for the material. Whichever decision is to be made, it is generally a very emotional one, as most Plains communities attribute human qualities to sacred objects - they have spirits and emotions, and they are alive. The spirits of these objects cry for joy at seeing their "relations" and weep when they are left behind. These emotions are often revealed to our visitors in their dreams the day after viewing the sacred material. Likewise, community members become very emotional upon seeing and handling these sacred objects. Some visitors to the collection inform us that the spirits of sacred objects in the Canadian Museum of Civilization collection have left the object, or that they are sleeping. As they have been neglected and not been fed through ritual smoke, song, and prayers, or feasts, they have left the form or object. In some cases, the Museum has been informed that the spirits can be awakened or called back.

> It is with vigour that we approach museums for our sacred material because we have never lost our culture in that regard; we have our ceremonies intact. The biggest problem we have is in deciding who will care for the material. Due to confusion, many of our people feel that all of our sacred material is hereditary. Some simply lack the understanding of Blackfoot protocol, and this complicates matters even more. But this is a community problem, not a museum problem. As a result, museum staff are also confused. In cases where there is conflict, museums should form advisory committees to help in the decision-making process, as long as the committees follow Blackfoot protocol. There will always be repercussions from any decision. The important thing is seeing to it that spiritual responsibilities are met, and that our sacred material is repatriated. (Pard 2000)

Once a community, society, or ceremonialist makes application for the repatriation of sacred material, the request must be approved by four levels within the Canadian Museum of Civilization structure. The repatriation of sacred material to Plains communities has not been a matter of "simply opening our storage room doors and letting people pull up with their trucks", as some Museum staff feared in the early 1990s. The process of discussions and negotiation over the care and storage of sacred material, and the need for communities to repatriate sacred material has greatly improved relations between the Canadian Museum of Civilization and Plains Aboriginal communities. The process of repatriation is a slow one, as the investigation into who has the right to own and care for the material needs discussion in the community. However, when repatriation happens, a void has been filled in the community. A "family member" has finally been reunited with the community.

Aboriginal communities hold the repatriation of human remains, funerary objects, and sacred material held by museums across Canada in very high priority. In recent years provincial and federal governments, as well as religious institutions, have awarded Aboriginal communities compensation for physical and psychological abuse suffered as a result of residential schools. The monies awarded have been meant to heal communities. Ceremonialists have argued that their communities are also in need of spiritual healing. One way of achieving this goal is through access to sacred and ceremonial material. This is achieved by families and communities working towards supporting each other in their responsibilities associated with caring for our ceremonial material. Our Medicine Bundles and ceremonies play a major role in the healing and well-being of our community" (Pard 1999).

> Many of the Oblate Fathers [a Roman Catholic Religious Order which came to Canada from France in the mid-19th Century and quickly established themselves in Western Canada among the Aboriginal peoples living there] who came to Blackfoot country, with the intention of converting us, documented in their journal how difficult a time they had in trying to convert us (Blackfoot people). Similar stories exist through oral tradition. One of these stories I can relate is that of the attempts made to convert Brings Down the Sun. In his attempt to convert Brings

Down the Sun, a shaman and minor chief of the Northern Peigan, Father Constantine Scollen (1861) told Brings Down the Sun, who had many wives, to choose only one wife. He said, "Choose the one you love and that will be the one you will stay with." Months later, the priest returned and inquired whether Brings Down the Sun made his decision. When he asked Brings Down the Sun which wife he had chosen, so that they could be married, Brings Down the Sun replied, "I love all of them." Brings Down the Sun never converted to the Catholic faith. However, he remained a close friend to Father Scollen and became Scollen's teacher of Blackfoot culture.

The first converts on a large-scale basis came about in the early 1900s, when our children were sent to residential schools. Christian missionaries told us we were practising the devil's religion and that in speaking our language we were speaking the devil's language. Food and medical rations were withheld from families whose children did not attend school. Our communities became plagued with poor health, depression, and failing social conditions. When European values clashed with our traditional values, we began to weaken as a people. Our whole lifestyle began to change. The majority of our people became social misfits. In desperation, some of our people turned to selling their sacred objects in order to acquire money to buy food or alcohol. Despite these hardships, we (Blackfoot people) never lost our knowledge about what was sacred, and today we still know what is sacred to us.

In concluding, I've made these statements about our ways because I don't know what the future holds for our people. Many are lost, confused, and have assimilated beliefs. Our good credible Elders are gone, and I feel it is necessary that our knowledge and traditions be preserved. (Pard 2000)

About the Authors

Morgan Baillargeon is Métis from Southwestern Ontario. For several years he taught traditional Native art in schools in Cree and Métis communities in central and northern Alberta. Since 1992 Morgan has been the Curator of Plains Ethnology at the Canadian Museum of Civilization. He has worked on several exhibitions, including *Legends of Our Times: Native Ranching and Rodeo Life on the Plains and Plateau*, and *MOCCASINS*. Morgan has published numerous articles on Aboriginal cowboys and is co-author of *Legends of Our Times: Native Cowboy Life*. He is presently working on his Ph.D. in Religious Studies at the University of Ottawa.

Allan Pard is Peigan from Brocket, Alberta. Allan worked for the Alberta Justice Department for close to twenty years as a probation officer, and later in management services. He also served on Council for the Peigan Nation for one term. Along with being a full-time rancher, raising cattle and quarter horses, Allan has been quite involved in Blackfoot ceremonies since the early 1970s. Prior to 1971 he became involved with the Little Black Horse Society, and since 1971 has been a member of the Brave Dog Society and the Horn Society. He is also currently a keeper of a Medicine Pipe Bundle and a Beaver Bundle. Since 1995 Allan has been leading Blackfoot ceremonies and has taken on a very active role in working with museums throughout Canada and the United States on the care and proper storage of Blackfoot sacred material, as well as its repatriation.

References

American Indian Ritual Object Repatriation Foundation

1993 *Life Spirit* (video), New York

Ames, Michael, Julia Harrison, and Trudy Nicks

1988 "The Museum and Politics: The Spirit Sings and the Lubicon Boycott", in *Muse*. Point/Counter, Toronto, Autumn 1988, pp. 12-16.

Baillargeon, Morgan

April 1999
"Power Restored: The Repatriation of Sacred Material to Northern Plains Aboriginal Communities", Ottawa, Saint Paul University

Deloria, Vine

1991 *NARF (Native American Rights Fund) Legal Review*, Summer

Farr, William

1993 "Troubled Bundles, Troubled Blackfeet: The Travail of Cultural and Religious Renewal", *Montana: The Magazine of Western History*, Helena, Montana, vol. 43, no. 4 (Autumn 1993), pp. 2-17.

Legislative Assembly of Alberta

March 2000
Bill 2, Fourth Session, 24th Legislature, 49 Elizabeth II

Pard, Allan

1999 Interview, March 16, Ottawa

2000 Interview, January, Brocket, Alberta

Task Force on Museums and First Nations

1992 *Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples*, Ottawa

United States Federal Registry

1993 NAGPRA *(Native American Graves Protection and Repatriation Act)*, Friday May 28, 1993, vol. 58, no. 102, proposed rules 31123 to 31134, Washington, 13, 14, 15.

Religion et croyances aux archives du Musée canadien des civilisations bibliographie sélective et annotée

Compilée par Christel Aurieres
sous la direction de Geneviève Eustache

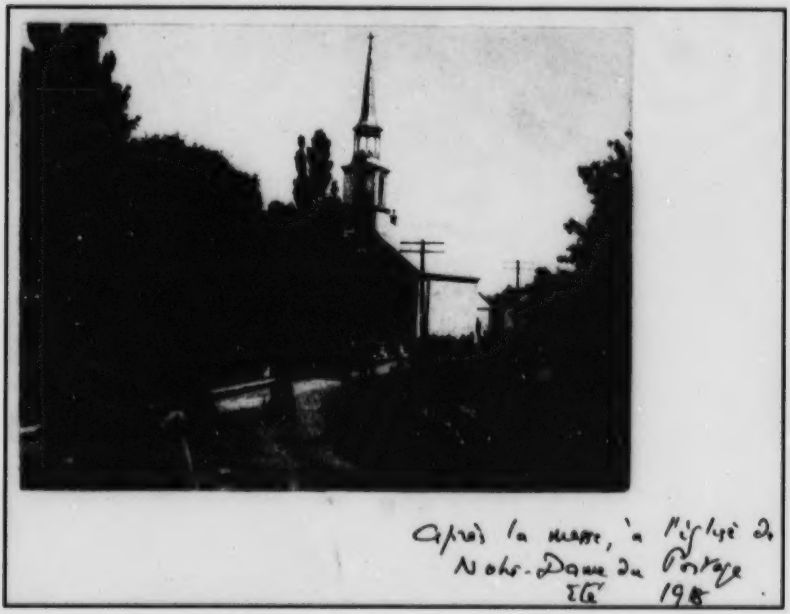
Avant-propos et remerciements

Cette bibliographie comprend trois parties: des ouvrages écrits, des listes d'enregistrements sonores et des photographies portant sur la religion et les croyances. Tous ces documents et plusieurs autres, dont des images en mouvement, se retrouvent aux Archives du Musée canadien des civilisations.

Cet échantillon illustre la richesse d'information qui a résulté des travaux de recherche au sein du Musée depuis le début du XX^{e} siècle. La bibliographie est le fruit de la démarche de M. Robert Klymasz (anciennement conservateur attitré au programme de l'Europe de l'Est des Études culturelles) qui a sollicité la contribution du personnel des Archives. Son objectif était de faire valoir d'autres éléments des collections du Musée.

La précieuse collaboration d'une stagiaire de France, Christel Aurieres, a rendu possible la réalisation de cette bibliographie sélective. Il s'agit du premier document de ce genre produit par les Archives du Musée. Nous remercions sincèrement M. Klymasz et M^{me} Aurieres de leur encouragement et participation.

Geneviève Eustache
Responsable, Archives MCC



Après la messe, à l'église de Notre-dame-du-Portage, Québec. Été 1918.

Photo: Marius Barbeau
Archives du Musée canadien des civilisations no. 43375

Partie I : Documents textuels

ANDRAL, Maguy P. / ROY, Carmen

Transcriptions d'entrevues et de chansons / 1962, original et copie, dactylographié. Comprend des transcriptions musicales et textuelles. Sujets : danses, chansons, diable / Acadiens, Nouvelle-Écosse.

Cote : FOLK B3 F1-17
Renvoi : cassettes audio AMN-AT-15 à AMN-AT-31

Transcriptions d'entrevues et de chansons / 1962-1963, original et copie, dactylographié. Comprend des transcriptions musicales et textuelles. Sujets : danses, chansons, légendes, violon, religion, vie sociale, alimentation, agriculture / Acadiens, Nouvelle-Écosse, Îles de la Madeleine, Île-du-Prince-Édouard.

Cote : FOLK B8-19
Renvoi : cassettes audio AMN-AT-43 à AMN-AT-214

BAKÓ, Ferenc

Transcription of recordings made in Ontario / 1978-1979, original en hongrois, 676 pages dactylographiées. Sujets : mariage, Noël, funérailles, organisation sociale, vie culturelle / Hongrois, Ontario.

Cote : FOLK B340 F2-17 / B341 F1-6
Renvoi : cassettes audio BAK-AC-18 à BAK-AC-24

Report on Field Research among Hungarian-Canadians in Southern Ontario / 1978-1979, original et copie, 23 pages dactylographiées. Sujets : baptême, mariage, funérailles, habitudes alimentaires, organisation sociale.

Cote : FOLK B340 F1 / B37, F6

Report on Second Field Research among Hungarian-Canadians in Southern Ontario / 1979-1980, original, 4 pages dactylographiées. Sujets : baptême, mariage, funérailles, habitudes alimentaires, organisation sociale.

Cote : FOLK B340 F1

BALIKCI, Asen

Notes sur le Midewiwin / 1956, original, 54 pages dactylographiées avec des corrections manuscrites. Sujets : définition du Midewiwin à partir de textes écrits par Sœur Marie Réparations, d'origine ojibway, et des écolières de l'école amérindienne de Kenora (Ontario).

Cote : ETHNO B6 F1

BATES, Frederick L.

The Chinese Community in Montreal / 1975-1976, original et copie, 27 pages dactylographiées. Sujets : corps religieux, autres associations chinoises, hôpital chinois, cérémonies, art et folklore / Chinois, Montréal.

Cote : FOLK B43 F8 / B1 F5

BENNETT-KNIGHT, Margaret

Quebec Hebridean Project – Folkways and Religion / 1976-1977, original et copie, 157 pages manuscrites. Sujets : habitudes alimentaires, médecine populaire, histoires et légendes, religion / Écossais, Stornoway, Gould, Scotstown Milan, Lake Megantic.

Cote : FOLK B86 F7 / B19 F1

BESHARA, Jean Pierre

Étude interculturelle sur les sanctuaires familiaux / 1978-1979, original et copie, 48 pages dactylographiées. Sujets : Libanais, Tunisiens, Grecs / Québec, Montréal.

Cote : FOLK B154 F14 / B27 F13

BLUMSTOCK, Robert

Preliminary Report Kipling-Bekevar Study / 1975, original et copie, 5 pages dactylographiées. Sujets : système de classe, vie religieuse, aspects socio-culturels / Hongrois.

Cote : FOLK B44 F8 / B2 F2

Final Report (Draft) Kipling-Bekevar Team Research Project, Summer 1975 / 1975-1976, original et copie, 52 pages dactylographiées. Sujets : début de la colonisation, vie religieuse / Hongrois.

Cote : FOLK B44 F9 / B2 F2

BOBILLIER, Marcel

Journal d'un missionnaire au Yukon / 1939-1969, copies, 3627 pages dactylographiées. Manque le tome 4 (pages 1821-2562) sur 6.

Cote : ETHNO B398 F2 / B399 F1,2 / B400 F1,2

BOWERMAN, Jennifer, K.

Folk culture of Sikhs and Hindus in Alberta / 1975-1976, original et 1 copie, 300 pages dactylographiées. Sujets : structure organisationnelle, hindouisme, famille et vie religieuse hindoue, cérémonies religieuses hindoues, religion et pratiques religieuse sikhs / sikhs, hindous, Edmonton, Calgary.

Cote : FOLK B88 F2,3

BRAUN, W.J.

Heili Wog / 1951, original en allemand, 2 pages dactylographiées. Sujets : histoire de Noël / Allemands, Ontario.

Cote : FOLK B32 F13

CARPENTIER, Paul

Transcriptions d'entrevues / 1971, 1974-1975, 1978, original en français et en anglais, dactylographié. Sujets : chasse, médecine populaire, croyances, religion, raquettes, violoneux, chansons, fabrication de miniatures... / Québec, Ontario.

Cote : FOLK B37 F4-16

CELAT-DUPONT, J.C. / LÉONIDOFF G.

La mort magique : les manifestations attribuées à l'au-delà / 1978-1979, copie, 47 pages dactylographiées. Contient deux lettres à Pierre Crépeau. Sujets : croyances, religion / Québec.

Cote : FOLK B29 F3

CHIRP (Church Historical Information Research Project)

Architecture of Churches (Ukrainian, Greek, Orthodox) in Saskatchewan / 1971-1975, 146 chemises. Comprend : rapports de recherche, photos, diagrammes, négatifs. Sujets : Ukrainiens, Polonais, Grecs.

Cote : FOLK B109 F1-30 / B110 F1-30 / B111 F1-32 / B112 F2-26 / B113 F1-31

Wooden Churches of Eastern Europe / 1975, original, 14 pages dactylographiées. Paru dans Architectural Review, janvier 1975, pp. 41-54. Sujets : architecture des églises, Russie.

Cote : FOLK B452 F1

Georgian Churches in North East Turkey / 1975, original, 6 pages dactylographiées. Sujets : architecture des églises, Turquie.

Cote : FOLK B452 F2

COLEMAN, Margaret

Acadian Social Life / 1968, copie, 53 pages dactylographiées. Sujets : la vie en société (agriculture, habitudes alimentaires, pêche, chasse, habitations, vêtements, commerce, communication, vie de famille, éducation et religion, gouvernement) des Acadiens entre 1630 et 1755.

Cote : ARCHEO Ms. 384

CREIGHTON, Helen

Report of work from October 1st to December 31st, 1963 / 1963, original et copie, 3 pages dactylographiées. Sujets : croyances populaires et superstitions / Canadiens anglais, Canadiens français, Gaeliques, Micmacs, Allemands.

Cote : FOLK B49 F4

CRÉPEAU, Pierre

Médecine populaire et religion traditionnelle / 1980, original et manuscrit du Mercure n° 53 : Médecine et religion populaire. Sujets : multiethnique, Ottawa.

Cote : FOLK B414 F1

CRONK, Michael Sam

The feather and skin dance cycles : a comparative analysis of iroquoian sacred music / 1983, copie, 165 pages dactylographiées. Sujets : examen des rituels et discussion de leurs origines.

Cote : ETHNO B361 F2

DAWSON, Joyce Taylor

A Note on Research in Progress : the Needlework of the Ursulines of Early Quebec / 1978, copie, 6 pages manuscrites. Sujets : travaux de coutures effectués par les Ursulines / Canadiens français, Québec.

Cote : FOLK B213 F3

Airs on the Viol, Gilded Flowers / 1983, original, 119 pages manuscrites. Traduction en anglais de « Saintes artisanes : I.Les brodeuses »´, de Marius Barbeau. Sujets : travaux de broderie effectués par les religieuses / Canadians français, Québec.

Cote : FOLK B461 F3

DÉGH, Linda

Folklore of the Békevar Community / 1975, 2 copie, 86 pages manuscrites. Sujets : croyances (spiritisme, maisons hantées, mystères), religion.

Cote : FOLK B50 F4 / B3 F8

DOUCET, Alain

Questionnaires sur l'Antéchrist et le monde surnaturel / 1960, original, 3 pages manuscrites. Sujets : entretiens avec des habitants de la baie Sainte-Marie, Nouvelle-Écosse.

Cote : FOLK B171 F3

DRYFOOS, Robert J. Jr

The Belcher Island Murder : An Anti-Nativistic Movement / 1969, original, 10 pages dactylographiées. Présenté à la neuvième réunion annuelle de la Northeastern Anthropological Association. Sujets : deux Inuits se prennent pour les prophètes de Dieu, île de Flaherty, 1941.

Cote : ETHNO B24 F8

DUNNING, R.W.

Iroquois Feast of the Dead : new style / 1956, original, 31 pages dactylographiées. Sujets : organisation et déroulement de la fête de la Mort, description d'une cérémonie organisée après la découverte d'ossements préhistoriques à Township, en Ontario.

Cote : ETHNO B24 F13

DUPONT, Jean-Claude

La démonologie en Beauce / 1965-1966, original, 320 pages dactylographiées. Comprend 32 photos . Sujets : sorcellerie, démonologie, religion / Beauce, au Québec.

Cote : FOLK B50 F11,12

Le monde fantastique de la Beauce Québecoise / 1965-1966, original, 116 pages dactylographiées. Sujets : sorcellerie, esprits nocturnes, Dieu et le Diable.

Cote : FOLK B51 F3

Thématique du folklore acadien / 1969, original, 220 pages dactylographiées. Comprend une carte et 23 photos. Sujets : tradition, histoire, l'homme et la mer, l'homme et la vie (rites de passage, folklore religieux, étrangers, phénomènes naturels).

Cote : FOLK B51 F5

EDANO, Alicia E.

Filipino Folk Culture in Greater Toronto / 1979-1980, original et copie, 70 pages manuscrites. Sujets : chansons, danses, religion, lieu, croyances.../ Philippins, Toronto, en Ontario.

Cote : FOLK B196 F12 / B31 F4

Novena to the Virgin of Penafrancia, Miraculous Patroness of the Bicol Religion / 1945, original, 32 pages dactylographiées. Traduit de l'espagnol. Sujets : religion, chrétienté / Philippins, Ontario, Canada.

Cote : FOLK B196 F14

EINARSSON, Magnus

Fifty Icelandic-Canadian Songs / 1969, original et copie, 105 pages dactylographiées. Documents en anglais et en islandais. Sujets : 50 chansons islandaises dont deux chansons religieuses / Islandais, Manitoba, Canada.

Cote : FOLK B63 F4 / B8 F4

Statuette bouddhique
Archives du Musée canadien des civilisations, S 92-2353

FEIT, Harvey A.

Changing beliefs as reflected in changing myths and stories : the Waswanipi Cree in Historical Perspective / 1985, original, 36 pages dactylographiées. Comprend la transcription et la traduction d'histoires enregistrées à Waswanipi, au Québec, mai-juin 1984. Sujets : impact des missionnaires sur les Cris.

Cote : ETHNO B382 F5

Final Report for 1985-1986 for project Changing beliefs as reflected in changing myths and stories, Waswanipi Cree, Phase III : Impact of Missionization / 1984, original, 11 pages dactylographiées dont une partie en syllabique. Sujets : impact de la christianisation sur les Cris / 1986, original, 7 pages dactylographiées. Contient aussi la transcription et la traduction des enregistrements réalisés en octobre 1969 à Waswanipi.

Cote : ETHNO B394 F3

GIULIANO, Bruce S.

"Sacro O Profano": a Consideration of Italian Religious Festivals in Toronto / 1972-1973, original, 60 pages dactylographiées. Sujets : fête de la Sainte Vierge des Anges au village de Quasano, fête de San Rocco, fête de saint Gabriel de la Vierge Triste.

Cote : FOLK B52 F8

GREENHILL, Pauline

Transcriptions of audiotapes (interviews) / 1979-1981, original, dactylographié. Sujets : histoire familiale, histoire de vie, sanctuaire / Portugais, Toronto, en Ontario.

Cote : FOLK B335 F8

GUALTIERI, Antonio R.

Indigenization of Christianity among the Indians and Inuit of the Western Arctic / 1979, copie, 142 pages dactylographiées. Sujets : l'adaptation des religions occidentales par les Autochtones, vue à travers d'entretiens avec des missionnaires.

Cote : ETHNO B280 F2

HANNEMANN, Nancy

Sacred Space and its Conceptualization in Eastern Christianity / 1985, original, dactylographié. Comprend un glossaire de termes architecturaux. Sujets : concept d'espace sacré, la Danse de Soleil sioux comme exemple d'espace sacré, architecture des premières églises chrétiennes et byzantines, division de l'espace dans les églises orientales, rituel de consécration de l'église dans le christianisme oriental.

HOE, Ban Seng

A Korean Temple Festival (traditional Korean Buddhism in Canada) / 1982, original, 5 pages manuscrites. Sujets : index de cassettes vidéo : fête, chansons populaires, danse, folklore, bouddhisme / Coréens, Toronto.

Cote : FOLK B428 F9

Oral history of the Chinese (and Japanese) in Canada. Index of audiotapes (interview and performance) / 1973-1978, 1984, original. Sujets : histoire de vie, musique, danse, chansons, traditions, vie culturelle, intégration, pionniers, église... / Chinois, Japonais, Coréens, Cantonais, Philippins.

Cote : FOLK B198 F1

Chinese Ancestor Worship as a Religion : A Sociological Interpretation / 1964, dans Journal of the Chinese Society, copie, 3 pages. Sujets : cultes ancestraux et religion / Singapour, Malaisie.

Cote : FOLK B199 F2

HOUSER, George J.

The Swedish Community at Eriksdale, Manitoba / 1975-1976, original, 115 pages dactylographiées. Sujets : langage, nourriture et boisson, église, rite de passage... / Suédois, Eriksdale, Manitoba.

Cote : FOLK B53 F11,12

Interview sur différents sujets / 1975-1976, original, dactylographié. Sujets : coutumes, légendes, nourriture, musique, religion, médecine / Suédois, Eriksdale, au Manitoba.

Cote : FOLK B53 F13

Index et transcriptions de cassettes audio (interview) / 1976, original, dactylographié. Sujets : histoire de vie, immigration, traditions, coutumes, Noël... / Suédois, Manitoba.

Cote : FOLK B197 F22

HUFFORD, David J.

The concept of Mazeway Resynthesis in Folk Psychology of Religion / 1970, copie, 26 pages manuscrites. Sujets : religion, psychologie, études théoriques / États-Unis.

Cote : FOLK B372 F12

JENNESS, Diamond

Diary of D. Jenness, Ethnologist, Canadian Arctic Expedition, 1914-1916, vol.3 / 1916, copie, 80 pages dactylographiées.Contient aussi des cartes de Cap Pullen. Sujets : cuisine, soins, religion, pêche...

Cote : ARCHEO B3 F4

Canadian Indian Religion / 1955, original, 24 pages dactylographiées. Sujets : comparaison entre le christianisme et les religions amérindiennes traditionnelles.

Cote : ETHNO B39 F4

JOHNSTON, Thomas F.

Black Music in Western Canada / 1975-1976, original, pp.1-193 et pp.301-401. Sujets : population noire canadienne et immigration, différences entre noirs-américains et noirs-canadiens, problèmes liés à la couleur de la peau, musique religieuse noire... / Caraïbes, Africains, Afro-américains, Colombie-Britannique, Alberta.

Cote : FOLK B54 F1

JONES, Michael Owen

Ukrainian Byzantine Icon Painters and Paintings in Canada : A Preliminary Report on Researching a Tradition / 1994, original, 16 pages dactylographiées. Sujets : icônes, religion, art byzantin / Ukrainiens.

Cote : FOLK B417 F11

KEHOE, Thomas F. et Alice B.

Progress Report and Field Notes concerning the medicine wheel, astronomical observations and star mythology / 1975, original, 2 pages dactylographiées pour le rapport et 56 pages dactylographiées pour les notes de terrain. Sujets : étude menée sur les Blackfoot, Assiniboines, Cris et Sioux.

Cote : ETHNO B220 F5

KIM, Young Ho

Korean Folk Culture in Metropolitan Toronto / 1979, original, 112 pages dactylographiées. Sujets : histoire de la communauté coréenne de Toronto, coutumes, superstitions, religion et croyances populaires, mythes, légendes...

Cote : FOLK B175 F6

KIRSHENBLATT-GIMBLET, Barbara

Yiddish Folklore in Toronto / 1968-69, original, dactylographié. Contient 6 copies de dessins, 4 cartes postales, 2 cartes et 86 photos. Sujets : histoire, croyances populaires, religion... / Yiddish, Toronto.

Cote : FOLK B55 F9,10

KLYMASZ, Robert

3 prints of St. George's Romanian Church / Sujets : religion, église / Regina, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B409 F1

Wooden crosses, church artifacts / 1971-1972, original. Comprend des lettres, textes, photos noir et blanc. Sujets : religion, croix, église.

Cote : FOLK B403 F1

Religiosity as reflected in the Ukrainian-Canadian folksong tradition / 1966, copie. Sujets : religion et chansons populaires / Ukrainiens, Canada.

Cote : FOLK B402 F17

Documents concernant le film Luchak's Easter / 1975, original et copies. Contient des lettres, le synopsis, des notes et des transcriptions. Sujets : Pâques, tradition, religion, église, cérémonies.

Cote : FOLK B403 F6

Renvoi : cassettes audio OTA-73-15 à 19 et OTD-73-2 à 4
Diapositives S73-1009 à 1114

KOVACS, Martin L.

Report on Békevar Research Project / 1974, original, 121 pages dactylographiées. Sujets : rites de passage, baptême, rites funéraires, mariage / Hongrois, Saskatchewan, Kipling.

Cote : FOLK B81 F7

Report on Békevar Research Project / 1975, original en 2 volumes. Vol.I : 209 pages. Vol.II : 199 pages. Sujets : rites de passage, baptême, rites funéraires, mariage / Hongrois, Kipling, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B82 F3,4,5

The Notebook of Aaron Beresh, Kipling 1950's / 1973-1976, original. Sujets : chanson, poésie, prière / Hongrois, Kipling, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B220 F12

A sermon, preached ; and other thoughts by Gábor Szakacs, Kipling 1940's / 1973-1976, original, 6 pages dactylographiées. Sujets : sermon / Hongrois, Kipling, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B220 F12

KRESZ, Maria

Transcription of the tapes recorded by Dr. Kresz, Summer 1974 / 1975, copie. Transcription en hongrois, liste des informateurs et des sujets abordés en anglais. Sujets : immigration, vie sociale et religieuse, vêtements, éducation, enfance / Hongrois, Kipling, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B220 F14

LAPORTE, Conrad / ROBERGE, Carmen

Chansons folkloriques à sujets religieux ou chansons religieuses orales / 1981, 2 copies, 340 pages dactylographiées.

Cote : FOLK B35 F1,2

Renvoi : liste de chansons et lettre à Pierre Crépeau / B34 F6

LELAND, Lloyd (procuré par)

The ten commandments, the lord's prayer, etc, in the Maliseet language / 1978, copie, 20 pages dactylographiées.

Cote : ETHNO B288 F10

LIVESAY, Florence Randal

Non titré / 1915-1953, original, dactylographié et manuscrit. Sujets : cérémonies funéraires, tombes, esprits et dieu... / Hongrois.

Cote : FOLK B242 F6

Sculpture hindoue

Archives du Musée canadien des civilisations, S 93-1997

LONG, John S.

Shaganash : Early Protestant Missionaries and the Adoption of Christianity by the Western James Bay Cree, 1840-1893 / 1986, 322 pages dactylographiées. Contient aussi le rapport financier, original, 1 page dactylographiée et 3 pages manuscrites. Sujets : la vie des Autochtones du Canada avant le venue des missionnaires, les bouleversements provoqués par leur arrivée et l'acceptation du christianisme par les Autochtones.

Cote : ETHNO B388 F1

LOPATIN, I.A.

The social life and religion of the Indians in Kitimat, B.C / 1930, original, 155 pages dactylographiées et 3 pages manuscrites. Version révisée disponible, original, 166 pages dactylographiées et 17 photos noir et blanc et un croquis. Sujets : description détaillée des us et coutumes des autochtones à Kitimat, Colombie-Britannique.

Cote : ETHNO B45 F2

Renvoi : liste des illustrations, original, 7 pages dactylographiées / B45, F3

MAILHOT, Josée

Description des attitudes reliées à la mort à Tête-à-la Baleine / 1969, original, 113 pages dactylographiées. Sujets : décès, funérailles, deuil... / Québec.

Cote : ETHNO B249 F1

MARCOS, Fr.

The Coptic Orthodox Mass and the Liturgy of St. Basil / 1974, original, 126 pages dactylographiées. Sujets : célébrations religieuses / coptiques, Toronto, en Ontario.

Cote : ETHNO B250 F1

MCFADDEN, Joséphine V.

Report on the Anglo-Celtic People of the Ottawa Valley / 1976-1977, original, 119 pages dactylographiées. Sujets : traditions et culture anglo-celtes (groupes ethniques et religieux, culture matérielle...) / Anglo-Celtes, vallée de l'Outaouais, en Ontario.

Cote : ETHNO B90 F2,3

MCGEE, Harold F. Jr

Native Religions on the Tobique Malecite Reserve, New Brunswick / 1975, copie, 8 pages dactylographiées. Sujets : description des religions autochtones et analyse des données les plus importantes.

Cote : ETHNO B208 F7

MCILWRAITH, T.F.

The Feast of the Dead : historical background / 1956, original, 5 pages dactylographiées. Sujets : de l'arrêt de la célébration de la fête de la Mort (situé entre 1639 et 1649) à une cérémonie proposée par le gouvernement canadien (1956).

Cote : ETHNO B56 F1

MCLENNAN, Gordon

Index descriptif de cassettes audio / 1972-1974, original et copie en gaélique, écossais, gallois et français. Sujets : chansons, fables, psaumes, prières, sermons, lectures de la Bible / Écossais, Gallois.

Cote : ETHNO B246 F10,11

PAULSEN, Frank M.

Index de cassettes audio / 1972, original, dactylographié. Sujets : église, langage, colonisation, immigration, traditions, histoire locale / Danois, Prairies.

Cote : FOLK B270 F14

Folk Traditions, Immigrant Experiences and Local history in New Denmark, New Brunswick, Canada :An Investigation and Evaluation / 1973-1974, original, 126 pages dactylographiées. Sujets : histoire, économie, langage, religion, histoires populaires... / Danois, New Denmark, au Nouveau-Brunswick.

Cote : FOLK B65 F3

PEACOCK, Kenneth

Choral Songs of the Doukhobors / 1970, original, 17 pages dactylographiées. Lecture donnée à la Faculté de musique, Université de Toronto. Sujets : musique vocale, chansons, musique religieuse.

Cote : FOLK B306 F5

Some observations on Doukhobor Psalms and their Auditory Function / 1967, original, 8 pages dactylographiées. Sujets : secte religieuse, divination et révélation, musique sacrée / doukhobors, Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B306 F6

People of the Plains / 1957, copie, dactylographié. Sujets : culture, légende, musique vocale et instrumentale, fête religieuse / Assiniboines, Cris, Blood, Blackfoot.

Cote : FOLK B306 F7

PERKOWSKI, Jan

Survey of Serbian and Croatian Folklore Complex in Toronto / 1973, original, 33 pages dactylographiées et copie, 39 pages manuscrites et original, 38 pages dactylographiées. Sujets : brève histoire, religion, friction... / Serbes, Croates, Toronto.

Cote : FOLK B75 F3

POPOFF, Eli A.

Historical Exposition on Doukhobor Beliefs / 1966, original, 58 pages dactylographiées. Sujets : croyances religieuses, pratiques religieuses, sectes, intolérance religieuse, chansons, psaumes et hymnes, correspondance, pacifisme / Doukhobor, Prairies, Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B335 F3

The Soul Expressive Heritage of the Doukhobors – Russian Group Singing / 1968, original, 13 pages dactylographiées. Sujets : chanson (texte), musique sacrée, secte, compositeur, chœur, chant / doukhobors, Prairies, Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B335 F1

POULIN, Anne-Marie,

Tendances de l'iconographie actuelle du sacré au Québec / 1995, original, 31 pages dactylographiées. Contient aussi la traduction en anglais : Tendencies in Contemporary Religious Iconography in Quebec / original, 33 pages dactylographiées. Sujets : iconographie, religion, art sacré et byzantin / Québécois.

Cote : FOLK B417 F10,13

PRICE, John A.

An Evolutionary of the Mormon Religion / 1974, copie, 12 pages dactylographiées. Sujets : religion, études théoriques / mormons.

Cote : FOLK B327 F7

RADIN, Paul / REAGAN, Albert B.

10 mythes Chippewa, la plupart traitant de Menishuba / 1911-1912, copie, 51 pages dactylographiées.

Cote : ETHNO B67 F5

RADIN, Paul

Social and Religious Customs of the Ojibwa of Southern Ontario, 1912-1913, Including Extract from Earlier Published Records / 1913, original et 1 copie, 297 pages dactylographiées. Sujets : mode de vie des Ojibwa (société, magie, guerre, religion et cérémonies...).

Cote : ETHNO B67 F1,2

RAUTIN, Dana

Lithuanian Folklore / 1966-1967, original, 69 pages manuscrites. Sujets : chansons, liste de chanteurs, instruments de musique, croix, sculpture, tissage, ambre, danses, mariage, Noël, Nouvel An, Carême, Pâques, Pentecôte, Saint-Jean, Toussaint, anciennes croyances religieuses (foudre, feu, serpents), recettes.

Cote : FOLK B66 F6

RIGSBY, Bruce

An Early Nineteenth Century Prophet Among the Gitksan / 1967, original, 6 pages dactylographiées. Présenté à la vingtième réunion annuelle de la Northwestern Anthropological Conference. Sujets : histoire du prophète Ýaqa sii tée.

Cote : ETHNO B68 F12

RIOUX, Marcel

Séances du congrès de sociologie religieuse / 1955, original, dactylographié. Sujets : croyances religieuses, pratiques religieuses, organisation religieuse, sciences humaines (sociologie) / Québec.

Cote : FOLK B352 F2,3,4

Processus de sécularisation dans le Québec / 1952-1953, original, 41 pages dactylographiées. Sujets : histoire et changements culturels, ensemble culturel, croyances et pratiques religieuses / Québec.

Cote : FOLK B352 F16

ROHAN-CSERMAK, Geza (de)

1.Calvary Baptist Church 1912 to 1972, Kipling, Saskatchewan 60th Anniversary – 2.Calvary Baptist Church Friendly Letter Special Edition June 1972 / 1970-1975, original, dactylographié. Sujets : histoire de l'église baptiste de Calvary / Hongrois, Kipling, en Saskatchewan.

Cote : FOLK B351 F18

Botrágy Ref. Templon Rézlet / original, 1 page dactylographiée. Sujets : construction d'une église / Hongrois.

Cote : FOLK B351 F18

Békevar Presbyterian Church – Kipling, Saskatchewan / original, 1 page dactylographiée. Sujets : construction d'une église / Hongrois.

Cote : FOLK B351 F18

United Church Ministers Attend February Presbytery et In Praise of a Friend et Church Services / 1961, original, 3 pages dactylographiées. Sujets : journal, congrégation, prêtrise / Saskatchewan.

Cote : FOLK B351 F17

RUEBENBAUER, Zofia

10 documents iconographiques / 1974, originaux et copies. Sujets : religion / Ontario, Manitoba.

Cote : FOLK B377 F21

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

La religion traditionnelle des Iglulimmiut / 1972, copie, 104 pages dactylographiées. Sujets : objectifs et méthode adoptée pour l'étude de terrain à Igloolik, 19 mythes en langue inuktutuk rapportés par Michel Kupaq.

Cote : ETHNO B72 F7,9

La religion traditionnelle des Inuit d'Iglulik (Igloolik TNO), deuxième rapport préliminaire d'enquête à Igloolik TNO, été 1973 / 1974, copie, 209 pages dactylographiées. Sujets : 38 mythes en langue inuktutuk (n° 20-58).

Cote : ETHNO B73 F3

La religion traditionnelle des Inuit d'Iglulik (Igloolik TNO), troisième rapport préliminaire d'enquête à Igloolik TNO, 1974-1975 / 1976, copie, 184 pages dactylographiées. Sujets : les 51 premières légendes des 2 rapports précédents traduites en anglais par Bernard Saladin d'Anglure.

Cote : ETHNO B209 F12
Renvoi : cassettes audio V-C-217t à V-C-219t.

SALO, Matt T. et Sheila

The Kalderas of Eastern Canada / 1973-1974, original, 176 pages dactylographiées. Sujets : activité économique, parenté et organisation sociale, religion, cycle de la vie... / Kalderas (Gypsy), Montréal, Toronto.

Cote : FOLK B67 F6,7

SAVARD, Rémi

Le Panthéon Eskimo et l'Organisation Sociale / dans Canadian Review of Sociology and Anthropology, vol. 4, n° 2, pp. 118-125. Sujets : influence de la religion inuit sur la société.

Cote : ETHNO B74 F5

La déesse sous-marine des Eskimos / Tirage à part. Échanges et Communications, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire, réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, pp. 1331-1355.

Cote : ETHNO B74 F3

SHARP, Henry

Rapport préliminaire pour une étude de la culture, de l'organisation sociale, de l'écologie et de la religion des Chipewyan / 1975, original, 3 pages dactylographiées.

Cote : ETHNO B225 F2
Renvois : Notes de terrain sur la même étude, copie, manuscrit / B256 F16
Diapositives S94.2018 à S94.2169

SHIMPO, Mitsuru

Ethnic Culture of the Japanese Canadians in Greater Vancouver / 1976-1977, original, 5 pages dactylographiées. Sujets : arts, vie religieuse, attitude envers les groupes ethniques et raciaux, sport, jouets... / Japonais, Vancouver, en Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B68 F7

Ethnic Culture of the Japanese Canadians in Greater Vancouver / 1977, original, 167 pages dactylographiées. Sujets : brève histoire, langage, nourriture, abris, mariage, bouddhisme, jeu, rituels saisonniers, musique et danse / Japonais, Vancouver, en Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B88 F10,11

Index et transcription de cassettes audio / 1977, original en anglais et en japonais. Sujets : chansons, église bouddhiste, musique / Japonais.

Cote : FOLK B379 F11

SHROFF, Rani

Vancouver and Victorian East Indians :The Folklore and Religious Traditions of Four Major Subgroups / 1977-1978, original, dactylographié. Sujets : sikhs, hindous, parsis, ismailis / Vancouver, en Colombie-Britannique.

Cote : FOLK B103 F6

STOLARIK, Mark

Building Slovak Communities in North America / 1977, copie, 109 pages dactylographiées. Sujets : religion, vie sociale / Slovaques.

Cote : FOLK B377 F9

A Place for Everyone: Slovak Fraternal-Benefit Societies / 1977, copie, 18 pages dactylographiées. Sujets : immigration, vie sociale, fraternité, religion / Slovaques.

Cote : FOLK B377 F9

Vianoce : A Canadian Slovak Christmas / 1978, copie, 8 pages dactylographiées. Sujets : Noël, célébration, tradition.

Cote : FOLK B197 F25

STOTT, Margaret

Bella Coola Ceremony and Art / 1968, original et 2 copies, 118 pages dactylographiées. Sujets : calendrier annuel des cérémonies, comparaison des programmes traditionnel et contemporain.

Cote : ETHNO B77 F8 / B 225 F4 / B76 F13

SUN, Frank C.

Aspect of Syncretism between Traditional Cree and Christian Religious Belief / 1984, original, 88 pages dactylographiées. Comprend aussi 5 histoires, 2 légendes et des histoires personnelles. Sujets : religion traditionnelle crie et religion actuelle (mélange de traditions et de christianisme).

Cote : ETHNO B371 F1

TILNEY, Philip

Documents concernant le projet SVABDA, film sur un mariage orthodoxe macédono-bulgare / 1976, originaux et copies. Contient : préparation du film, rapport de voyage, récit du mariage, mémos, etc... Sujets : mariage, église / Macédoniens, Bulgares, Slaves, Toronto.

Cote : FOLK B369 F4

TODD, Evelyn M.

Ethnographic notes ideology /1972, original, 10 pages dactylographiées. Sujets : transcription d'entretiens avec George Myers à Stone Band, Hanceville, en Colombie-Britannique, à propos des Chilcotins (religion, histoire, médecine...).

Cote : ETHNO B95 F8
Renvoi : cassettes audio VI-C-3t à VI-C-9t

TOOKER, Elisabeth

On the new Religion on Handsome Lake / 1968, dans Anthropological Quarterly, vol. 41, n° 4, pp. 187-200. Sujets : raisons de l'acceptation du christianisme par les Iroquois.

Cote : ETHNO B95 F13

UJIMOTO, Victor

Folk Culture and Folklore in the Metropolitan Toronto Japanese Canadian Community / 1976-1977, original, 266 pages dactylographiées. Sujets : sculpture sur bois, métiers traditionnels, culture populaire et tradition religieuse, église bouddhiste, festivité du Nouvel An... / Japonais, Toronto, en Ontario.

Cote : FOLK B81 F2,3,4

UKRAINIA SOCIETY

Description de 2 films ukrainiens : Dovichni Skarby / 1987 et U Spadok-Hory / 1990. Original, 2 pages dactylographiées. Sujets : architecture religieuse, vie quotidienne.

Cote : FOLK B159 F15

VACHON, Paula

A Report on Romanian Religious Iconography and Iconographers in Canada (a Contemporary Overview with References to the Past) / 1995, original, 52 pages dactylographiées. Sujets : icône, iconographie, religion / Roumains.

Cote : FOLK B409 F5

VARTANOVA, Tatiana N.

Rapport expliquant son icône La Nativité (éléments visuels et signification) / 1994, original en russe et traduction en anglais, 8 pages dactylographiées. Sujets : art, icône / Russes.

Cote : FOLK B417 F8

Autobiographical Narrative / 1994, original en russe avec traduction en anglais, 78 pages dactylographiées. Sujets : art, icône / Russes.

Cote : FOLK B417 F8

WIDERSPACH-THOR, Martine de

Histoire tribale des Indiens Kwakiutl de la Colombie-Britannique, suivie d'un recueil de mythes / 1978, original, 117 pages dactylographiées et 46 pages dactylographiées pour le recueil de mythes. Contient aussi 3 cartes du territoire kwakiutl. Sujets : déplacements des Kwakiutls à l'intérieur des terres amérindiennes, facteurs des changements dans le mode de vie et dans les croyances, représentation de l'univers aquatique.

Cote : ETHNO B96 F3

ZAPORZAN, Anthony V.

A Survey of Early Ukrainian Churches around Dauphin, Manitoba / 1970-1971, original, 24 pages dactylographiées. Sujets : églises / Ukrainiens, Dauphin, au Manitoba.

Cote : ETHNO B73 F9

Partie II : Documents sonores

ANDRAL, Maguy / ROY, Carmen

Non titré / 1962, bande magnétique, français. Sujets : interview : fête, religion, Mardi-Gras, Mi-carême, Noël, Jour de l'An, première communion, prière / Canadiens français / Amiraults Hill, Yarmouth, en Nouvelle Écosse.

Cote : AUDIO B6/11, Box 20, XV/A/117

Non titré / 1962, bande magnétique, français. Sujets : interview : musicologie, religion / Canadiens français / St. Alphonse De Clare, Digby, en Nouvelle Écosse.

Cote : AUDIO B8/14, Box 50, XV/B/81

Non titré / 1963, bande magnétique, français. Sujets : interview : musicologie, religion, alimentation, linguistique, jeux d'enfants / Canadiens français / Cape Egmont, Prince, sur l'Île-du-Prince-Édouard.

Cote : AUDIO B13/4, Box 51, XV/H/22

Non titré / 1963, bande magnétique, français. Sujets : interview : musicologie, religion, légende de la mort, linguistique, jeux d'enfants, présage et conjuration, pêche / Canadiens français / Gros-Cap, Îles de la Madeleine, au Québec.

Cote : AUDIO B16/1, Box 52, XV/B/21

Non titré / 1963, bande magnétique, français. Sujets : interview : religion, alimentation, fêtes, rites de passage, Noël, Jour de l'An, mariage, mort / Canadiens français / Cape St. Mary, Digby, en Nouvelle Écosse.

Cote : AUDIO B8/7, Box 50, XV/G/74

Non titré / 1963, bande magnétique, français. Sujets : interview : religion, personnage légendaire, musicologie, diable / Canadiens français / Cape St. Mary, Digby, en Nouvelle Écosse.

Cote : AUDIO B12/1, Box 51, XV/H/8

Crucifix

Archives du Musée canadien des civilisations, S 93-2452

BAKÓ, Ferenc

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles / Niagara Falls, Niagara, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/4, Box 70, XVII/H/72

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, rites de passage, fêtes, mariage, Noël, baptême / Niagara Falls, Niagara, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/5, Box 70, XVII/H/73

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, fêtes, alimentation, baptême / Niagara Falls, Niagara, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/5, Box 70, XVII/H/74

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles, rites de passage, linguistique, culture, mariage / Niagara Falls, Niagara, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/6, Box 70, XVII/H/79

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles, statut social / Welland, Niagara, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/7, Box 70, XVII/H/77

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles, rites de passage, mariage / Simcoe, Norfolk, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/9, Box 70, XVII/H/81

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles, rites de passage, mariage / Simcoe, Norfolk, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/9, Box 70, XVII/H/73

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, linguistique, agriculture, pédagogie, danse, coutumes, alimentation, sociologie / Brantford, Brant, en Ontario.
Cote : AUDIO B341/2, B341/3, Box 112, XXII/H/6, XXII/H/7

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, funérailles, rites de passage, mariage.
Cote : AUDIO B340/9, Box 70, XX/E/72

Non titré / 1979, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, rites de passage, mariage, alimentation, culture, jeûne, paroisse / Tillsonburg, Oxford, en Ontario.
Cote : AUDIO B340/16, Box 112, V/C/24, XXII/G/79, XXII/G/80

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, rites de passage, mariage, festival, nationalisme, linguistique, église / Tillsonburg, Oxford, en Ontario.
Cote : AUDIO B341/1, Box 112, XVII/H/4

Non titré / 1978, cassette audio, hongrois. Sujets : interview : religion, société, ethnicité, linguistique, rites de passage, mariage, baptême / Toronto, en Ontario.
Cote : AUDIO B341/5, Box 112, XXII/H/11

BALIKCI, Asen

Labrador – Story – General Ethnology / 1958, cassette audio, anglais, 3 enregistrements. Sujets : croyances messianiques contemporaines, eskimo, Povungniut.
Cote : AUDIO 1:335, 1:336, 1:337

BARBEAU, Marius

Iroquois Music, Linguistics, and Religion / 1912, cassette audio, anglais, 2 exemplaires. Sujets : musique, linguistique, ethnologie / Iroquois, Seneca Reservation, Oklahoma, États-Unis.
Cote: AUDIO 8:151(A) / 8:152(B)

Argent et la religion / 1918, cylindre de cire, français. Sujets : musique vocale, chanson / Canadiens français / Saint-Thimothée, Beauharnois, au Québec.
Cote : AUDIO B259/4, Box 233, WCI/4/15, X/A/37, X/F/11

Argent et la religion / 1920, cylindre de cire, français. Sujets : musique vocale, chanson / Canadiens français.
Cote : AUDIO B314/1, Box 237, WCI/10/9, X/F/42

BÉGIN, Carmelle

Non titré / 1986, bande magnétique, français. Sujets : prière, religion / Canadiens français.
Cote : AUDIO B261/3, Box 258, XXVI/C/8

BENNETT-KNIGHT, Margaret

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : histoire locale, religion / Canadiens anglais, Écossais, Lennoxville, Sherbrooke, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/139, XVII/H/25, XVII/H/26

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : émigration, colonisation, histoire locale, religion, sculpture / Canadiens anglais, Écossais, Lennoxville, Sherbrooke, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/140, XVII/H/27, XVII/H/28

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : religion / Canadiens anglais, Écossais, Milan, Frontenac, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/149, XVII/H/42, XVII/H/43

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : religion / Canadiens anglais, Écossais, Milan, Frontenac, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/150, XVII/H/44, XVII/H/45

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : religion, / Canadiens anglais, Écossais, Milan, Frontenac, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/150, XVII/H/44, XVII/H/45

Non titré / 1976, cassette audio, anglais. Sujets : interview : immigration, religion / Canadiens anglais, Écossais, Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B107/3, Box 39, V/B/154, XVII/H/52, XVII/H/53

BESHARA, Jean-Pierre

Non titré / 1978, cassette audio, libanais. Sujets : interview : culture matérielle, costumes,

alimentation, religion, fêtes et cérémonies, habitation / Druze, Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 19, V/B/235, XVIII/G/82, XX/II/9

Non titré / 1978, cassette audio, libanais. Sujets : interview : culture matérielle, costumes, alimentation, religion, fêtes et cérémonies, rites de passage / musulmans, Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 19, V/B/236, XVIII/H/1, XXII/C/10

Non titré / 1978, cassette audio, libanais. Sujets : interview : culture matérielle, costumes, alimentation, religion, habitation, mobilier géographie / maronite, Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 19, V/B/239, XV/F/16, XVIII/H/4

Non titré / 1978, cassette audio, grec. Sujets : interview : culture matérielle, costumes, alimentation, religion, croyances, monnaie / Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 19, V/B/243, XVIII/H/9, XVIII/H/10

Non titré / 1978, cassette audio, grec. Sujets : interview : culture matérielle, costumes, alimentation, religion, croyances, rites de passage, fête et cérémonies / Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 18, Box 19, V/B/245, XV/F/18, XVIII/H/11

Non titré / 1978, cassette audio, arabe. Sujets : interview : culture matérielle, costumes, alimentation, religion, musique, rites de passage, danse, mobilier / Tunisiens, Montréal, île de Montréal, au Québec.
Cote : AUDIO B154/15, Box 19, V/B/246, XVIII/H/12, XVIII/H/13

BIANCO, Carla / ROY, Carmen

L'abbitino / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, scapulaire, jeûne, écritures saintes / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote: AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/65, VIII/C/72

Adesso vado a let / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Vénitiens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/68, V/C/82, VII/C/74

Angelille name de dij / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Abbruziens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/54, V/C/82, VII/C/44

Angelu mia fidili, mi fazzu la cruci / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, V/C/59, V/C/76, VII/C/4

L'anime de lo Prigatorio / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Apriti, core mio, apriti non piangere piu / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, communion / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, V/C/59, V/C/76, VII/C/4

Cala, cala, oste e pia / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, VIII/C/72

Cala, cala, stella pina / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, communion / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/59, V/C/60, VII/C/9

A cap'u lette mij ce sta Signore ddij / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/74, V/C/75, VII/C/35

Chi porta stu bombette / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, saint Joseph / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Cuore bello, cuore amato / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, V/C/59, V/C/76, VII/C/4

Gesu me metto nelle tue / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/66, V/C/68, VII/C/27

Gesu mio, Gesu beo / 1968, cassette audio, italien. Sujets religion, prière / Vénitiens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64V/C/55, V/C/82, VIII/C/50

Gesu mio sugnu alu scuru / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Grazie, Madonna mia de lu Rosaro / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/61, V/C/78, VII/C/17

Ho dettu lu rosaro in complimento / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, VII/C/1

Il cuore di Gesu che mi ha redento / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, VII/C/1

Io me corco intra stu lietto / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, VIII/C/72

Io mi colco in custu lettu meu / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Sardes, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, V/C/76, V/C/78, VII/C/2

Io mi cuorco inde stu lettu, io me cuorcu a la / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Siciliens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/68, V/C/78, VII/C/28

A letto a letto me ne vo / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, folklore / Ombriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/68, V/C/70, V/C/80, V/C/81, VIII/C/73

A li piedi de Santu Ruoccu / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, musique vocale, chanson, pélerinage / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/60, V/C/61, VII/C/16

M'addom' intr' a sti panni / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Abbruziens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/55, V/C/75, V/C/82, VII/C/48

M'addormiscio nzaccio se murisse / 1968, cassette audio, italien. Sujets: religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/59, V/C/60, VII/C/9

Madonna di Canneto / 1968, cassette audio, italien. Sujets: religion, processions, madonne / Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/80, VII/C/42

Maria di Monserrato / 1968, cassette audio, italien. Sujets: religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Na volta / 1968, cassette audio, italien. Sujets: religion, miracle / Abbruziens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Palombella bianca, bianca / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, baptême / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/58, V/C/59, V/C/76, VII/C/4

Palummedda bianga bianga / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Siciliens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/68, V/C/78, VII/C/28

Palummedda d'oru d'oru / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, communion / Siciliens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/68, V/C/78, VII/C/28

Patre fija madre tridici apostle / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, signe de croix / Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/74, V/C/75, VII/C/35

Pecurella mia gebbita / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, communion / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/59, V/C/60, VII/C/9

Preghiere dell'emigrante / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, émigration / Vénitiens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/68, V/C/82, VII/C/74

San Giusepp' vecchiarell' / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Abbruziens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, V/C/55, V/C/75, V/C/82, VII/C/48

Sant'Antonio mio diletto / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, rosaire / Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 63, V/C/62, V/C/66, VII/C/26

Si ha fattu jurnu e sia bonu venutu / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière, folklore / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, VIII/C/72

Non titré /1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, émigration / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, VIII/C/72

Non titré / 1968, cassette audio, italien. Sujets : religion, prière / Calabriens, Toronto, agglomération torontoise, en Ontario.
Cote : AUDIO B26/1, B26/2, Box 64, VIII/C/72

BLANCHETTE, Jean-François

Non titré / 1980, cassette audio, français. Sujets : religion, histoire de vie, textile, rites de passage, alimentation, art populaire, mariage, mort / Canadiens français, Duhamel, Papineau, au Québec.
Cote : AUDIO B271/7, B333/11, Box 136, V/C/272, XVI/B/7

BLUMSTOCK, Robert

Non titré / 1974, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, musicologie, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/D/86, VIII/E/1

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, musicologie, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/16, VIII/E/17

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, musicologie, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/23, VIII/E/24

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, musicologie, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/25, VIII/E/26

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, culture, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/32, VIII/E/33

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, culture, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/34, VIII/E/35

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, culture, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, culture, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/41, VIII/E/42

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, projet Békévare / Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/45, VIII/E/46

Non titré / 1975, cassette audio, hongrois. Sujets : religion, projet Békévare / Kipling, en Saskatchewan.
Cote : AUDIO B26/13, Box 67, VIII/E/51, VIII/E/52

BOULTON, Laura

Non titré / 1941, cassette audio. Sujets : religion, sermon / Gaéliques, Sydney, Cap Breton, en Nouvelle Écosse.
Cote : AUDIO B321/17, Box 132, VI/D/53

Christmas Service / 1942, cassette audio, 2 enregisrements. Sujets : religion, sermon / Ukrainiens, orthodoxes, Winnipeg, au Manitoba.
Cote : AUDIO B321/20, Box 132, VI/D/56

BREDNICH, Rolf W.

Non titré / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : mennonites, Saskatoon, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/7, Box 182, IX/E/15

Non titré / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : mennonites, Warman, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/9, Box 182, IX/E/17

Non titré / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : religion, rites de passage, culture / mennonites, Blumenheim, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/10, Box 182, IX/E/18

Story of the Prudent and the Foolish Boy / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : religion, école du dimanche, histoires / mennonites, Blumenheim, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/10, Box 182, IX/E/18

Clucking Hen and the Duck Chickens / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : religion, école du dimanche, histoires / mennonites, Blumenheim, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/10, Box 182, IX/E/18

Return of the Prodigal Son / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : religion, école du dimanche, histoires / mennonites, Blumenheim, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/10, Box 182, IX/E/18

Non titré / 1975, cassette audio, allemand. Sujets : religion, rites de passage, histoires / mennonites, Osler, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/12, Box 182, IX/E/20

Non titré / 1977, cassette audio, allemand. Sujets : religion, prière / huttérites, Saskatoon, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/13, Box 182, XIII/G/78

Non titré / 1977, cassette audio, allemand. Sujets : religion, prière, histoires, éducation / huttérites, Saskatoon, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/13, Box 182, XIII/G/78

Non titré / 1977, cassette audio, allemand. Sujets : religion, rites de passage / huttérites, Leask, en Saskatchewan .

Cote : AUDIO B33/13, Box 182, XIII/G/84

CALDAROLA, C.

Non titré / 1975, cassette audio, japonais. Sujets : religion, sermon, sutra / bouddhistes, Alberta.

Cote : AUDIO B34/1, Box 164, V/A/150, VIII/F/61

CAOLA, Michael V. / EINARSSON, Magnus

Non titré / 1970, cassette audio, allemand. Sujets : interview, religion, proverbes, histoires / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B36/2, Box 173, VIII/C/56

CASTELLI, Giuseppe / CRÉPEAU, Pierre

Six enregistrements à propos des immigrés italiens de Montréal / 1974, bande magnétique, italien. Sujets : interview, coutumes, religion / Montréal, île de Montréal, au Québec.

Cote : AUDIO B36/1, Box 64, VII/D/64/65/66/67, VII/E/124/125

CREIGHTON, Helen

The Lord's prayer / 1949, cassette audio, allemand. Sujets : religion, prière / Maders Cove, Lunenburg, en Nouvelle Écosse.

Cote : AUDIO B117/6, Box 78, XI/A/3

DÉGH, Linda

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, musique vocale, tradition orale, chanson, coutumes, histoire, communauté Békévare, religion / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 178, XIV/C/61, XIV/D/73

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, coutumes, histoire, communauté Békévare, religion / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 180, XIV/E/22, XIV/E/2

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, coutumes, histoire, communauté Békévare, religion, tradition orale / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 180, XIV/E/24

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, coutumes, histoire, communauté Békévare, religion, éducation / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 180, Box 181, XIV/E/25, XIV/E/26

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, histoire, communauté Békévare, religion / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 181, XIV/E/28, XIV/E/29

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, histoire, communauté Békévare, religion, musique vocale, chanson, culture / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 181, XIV/E/30, XIV/E/31

Non titré / 1975-1976, cassette audio, hongrois. Sujets : interview, histoire, communauté Békévare, religion, tradition orale / Saskatchewan.

Cote : AUDIO B159/14, Box 181, XIV/E/37, XIV/E/38

EDANO, Alicia. E.

Non titré / 1979, cassette audio, philippin. Sujets : interview en dialectes Ilocano et Tagalog, coutumes, tradition orale, religion / Hamilton, Wentworth, en Ontario.

Cote : AUDIO B196/16, Box 111, V/C/211, XXII/G/38

Non titré / 1979, cassette audio, philippin . Sujets : interview en Tagalog, coutumes, religion / Mississauga, Peel, en Ontario.

Cote : AUDIO B196/13, Box 112, V/C/225, XXII/G/59

FOLEY, Denis / THOMAS, Jacob

Iroquois Linguistics, Traditions, History, and Religion / cassette audio, anglais. Sujets : linguistique, traditions, histoire, religion, ethnolologie / Six Nations Reserve, Brantford, en Ontario.

Cote : AUDIO 1:52

FRIESEN, Henry V., Rev.

Non titré / 1974, cassette audio, 2 enregistrements. Sujets : interview, rites de passage, religion, tradition orale / mennonites, Saskatoon, en Saskatchewan.

Cote : AUDIO B33/30, Box 182, IX/E/22, IX/E/23

GUEDON, M.E. / LUCAS, J.

Historical Study of Religion and Shamanism / 1973, cassette audio, anglais, 3 enregistrements. Sujets : conférence ICAES, Chicago, en Illinois.

Cote : AUDIO 2:456 / 2:457 / 2:458

KURATH, Gertrude

Ojibwa Music, Prayer / 1962, cassette audio, anglais. Sujets : collection Gertrude Kurath, îles Manitoulin et Walpole, en Ontario.

Cote : AUDIO 1:222

SUN, Frank

Religion / 1979, cassette audio, anglais. Sujets : religion, Cris, ethnologie / side 1 : Nancy Matches 15/2/79, side 2 : Geordie Georgekish 16/2/79 / Paint Hills, au Québec.

Cote : AUDIO 7:376

Religion / 1979, cassette audio, anglais. Sujets : religion, Cris, ethnologie / Geordie Georgekish / Paint Hills, au Québec.

Cote : AUDIO 7:377

Religion / 1979, cassette audio, anglais. Sujets : religion, Cris, ethnologie / side 1 : Jacob Georgekish 1/3/79, side 2 : Geordie Georgekish 3/3/79 / Paint Hills, au Québec.

Cote : AUDIO 7:378

Partie III : Photographies

ANONYME

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : bonnets (côté gauche), robe de baptême.

Artefact : 991.20.1
Numéro : S92-1385
Cote : PHOTOS DIAPO S92-1385

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : arbres de Noël, décorations de Noël, bougies et lumières, vue de face.

Artefact : 991.22.6
Numéro : S92-1399
Cote : PHOTOS DIAPO S92-1399

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : icône peinte / ukrainien.

Numéro : S93-1651
Cote : PHOTOS TRANS S93-1651

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : iconographie / ukrainien.

Numéro : S93-1657
Cote : PHOTOS TRANS S93-1657

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : étandard de procession / ukrainien.

Numéro : S93-1663
Cote : PHOTOS TRANS S93-1663

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : étandard de procession, détail / ukrainien.

Numéro : S93-1664
Cote : PHOTOS TRANS S93-1664

Photo / 1992, 4x5 in. Sujets : icône, peinture / ukrainien.

Numéro : S93-1683
Cote : PHOTOS TRANS S93-1683

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : icône / ukrainien.

Numéro : S93-1685
Cote : PHOTOS TRANS S93-1685

Photo / 1992, 4x5 in. Sujets : icône, peinture / ukrainien.

Numéro : S93-1688
Cote : PHOTOS TRANS S93-1688

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : serviette de rite / ukrainien.

Numéro : S93-1704
Cote : PHOTOS TRANS S93-1704

Photo / 1992, 4x5 in. Sujet : haut de l'étandard de procession / ukrainien.

Numéro : S93-1724
Cote : PHOTOS TRANS S93-1724

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : statues : Bouddhas / laotien.

Artefact : 91-562
Numéro : S92-2330
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2330

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : statues : Bouddhas / laotien.

Artefact : 91-562
Numéro : S92-2332
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2332

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : statues : Bouddhas, cobras (métal) / vietnamien.

Artefact : 91-563
Numéro : S92-2333
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2333

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : statues : Bouddhas, cobras (métal), détail / vietnamien.

Artefact : 91-563
Numéro : S92-2335
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2335

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : statues : Bouddhas, céramiques / vietnamien.

Artefact : 91-574
Numéro : S92-2353
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2353

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : arbres, dragons, Bouddhas, bougies et lumières, Arbre de lumière / vietnamien.

Artefact : 91-597
Numéro : S92-2393
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2393

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : arbres, dragons, Bouddhas, bougies et lumières, Arbre de lumière / vietnamien.

Artefact : 91-597
Numéro : S92-2394
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2394

Titré / 1992, 35 mm. Sujet : masque double, ténèbres/soleil, vue de face / nuxalk (Bella Coola).

Artefact : VII-D-477
Numéro : S92-2546
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2546

Titré / 1992, 35 mm. Sujet : masque double, ténèbres/soleil, vue de face / nuxalk (Bella Coola).

Artefact : VII-D-477
Numéro : S92-2547
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2547

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : autel en bois / vietnamien.

Artefact : 91-628.1
Numéro : S92-2780
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2780

Photo / 1992, 35 mm. Sujets : autel, corniches en bois / vietnamien.

Artefact : 91-628.2
Numéro : S92-2782
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2782

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : autel / vietnamien.

Artefact : 91-628.3
Numéro : S92-2782
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2782

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : autel / vietnamien.

Artefact : 91-628.3
Numéro : S92-2783
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2783

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : autel / vietnamien.

Artefact : 91-628.5
Numéro : S92-2784
Cote : PHOTOS DIAPO S92-2784

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation de phénomènes surnaturels, faisant rire les gens / nuu-chah-nulth (nootka).

Numéro : S92-3131 VII-F-444
Cote : PHOTOS DIAPO S92-3131

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation de phénomènes surnaturels, faisant rire les gens / nuu-chah-nulth (nootka).

Numéro : S92-3132 VII-F-444
Cote : PHOTOS DIAPO S92-3132

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation de phénomènes surnaturels / nuu-chah-nulth (nootka).

Numéro : S92-3134 VII-F-445
Cote : PHOTOS DIAPO S92-3134

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation de phénomènes surnaturels / nuu-chah-nulth (nootka).

Numéro : S92-3135 VII-F-445
Cote : PHOTOS DIAPO S92-3135

BARBEAU, Marius

Field Work of Marius Barbeau 1911 / 1911, 1 négatif, noir et blanc, 4x5 in. Sujets : Rituel du Tabac dans la danse de la Guerre ; vêtements, musique, religion / Sénécas, Hurons, Oklahoma.

Numéro : 16529 CD95-814 5644-1622-2061-019
Cote : PHOTOS NEG 16529

Field Work of Marius Barbeau 1911 / 1911, 1 négatif, noir et blanc, 4x5 in. Sujets : Rituel du Tabac dans la danse de la Guerre ; vêtements, musique, religion / Sénécas, Hurons, Oklahoma.

Numéro : 16529 CD95-814 5644-1622-2061-020
Cote : PHOTOS NEG 16530

Field Work of Marius Barbeau 1911 / 1911, 1 négatif, noir et blanc, 4x5 in. Sujets : Danse de la Guerre menée conjointement par les Sénécas et les Wyandots / Oklahoma.

Numéro : 16529 CD95-814 5644-1622-2061-021
Cote : PHOTOS NEG 16531

Field Work of Marius Barbeau 1911 / 1911, 1 négatif, noir et blanc, 4x5 in. Sujets : Rituel du Tabac dans la dance de la guerre, réserve Sénéca ; vêtements, religion, logement / Sénécas, Hurons, Oklahoma.

Numéro : 16529 CD95-814 5644-1622-2061-022
Cote : PHOTOS NEG 16532

Field Work of Marius Barbeau / 1 négatif, noir et blanc, 4x5 in. Sujets : vêtements, religion / Révérend Prospère Vincent, Québec.

Numéro : 18807 CD95-823 5644-1622-2054-008

Cote : PHOTOS NEG 18807

BELDAVS, Aija Veldre

Latvian Culture, stitchery, crafts / 1968, 1 diapositive, 35 mm. Sujet : chandelier fait par A. Kopmanis, en bois, marqué trois fois du chiffre sacré 3, utilisé pour les cérémonies par la congrégation néo-païenne Dievturi.

Numéro : S75-1036 CD94-173 3069-1021-1071-048
Cote : PHOTOS DIAPO S75-1036

EDANO, Alicia E.

Photographs on religion / 1979, photographies couleur. Sujets : images religieuses (Vierge de Penafrancia, miracles...) / Pilippin, Ontario.

Cote : FOLK B196 F14

Masque double kwakwaka'wakw

Archives du Musée canadien des civilisations, S 92-888

GIBBONS, Roy W.

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, prière dite par un Métis en face du sanctuaire / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1492 CD94-300 3112-1032-1241-032
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1492

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1493 CD94-300 3112-1032-1241-033
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1493

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque parlant aux gens après la messe / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1494 CD94-300 3112-1032-1241-034
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1494

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque saluant l'assemblée après la messe / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1495 CD94-300 3112-1032-1241-035
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1495

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque saluant l'assemblée après la messe / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1496 CD94-300 3112-1032-1241-036
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1496

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque saluant l'assemblée après la messe / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1497 CD94-300 3112-1032-1241-037
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1497

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, évêque avec une indigène / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1498 CD94-300 3112-1032-1241-038
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1498

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, prêtre écoutant les confessions / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1499 CD94-300 3112-1032-1241-039
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1499

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Métis, pélerinage annuel, prêtre écoutant les confessions / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1500 CD94-300 3112-1032-1241-040
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1500

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, prêtre écoutant les confessions / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1501 CD94-300 3112-1032-1241-041
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1501

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, prêtre écoutant les confessions / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1502 CD94-300 3112-1032-1241-042
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1502

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, pélerinage annuel, prêtre écoutant les confessions / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1503 CD94-300 3112-1032-1241-043
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1503

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, station du chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1504 CD94-300 3112-1032-1241-044
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1504

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, dans le sanctuaire / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1505 CD94-300 3112-1032-1241-045
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1505

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, dans le sanctuaire / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1506 CD94-300 3112-1032-1241-046
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1506

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, dans le sanctuaire / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1507 CD94-300 3112-1032-1241-047
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1507

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, dans le sanctuaire / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1508 CD94-300 3112-1032-1241-048
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1508

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1509 CD94-300 3112-1032-1241-049
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1509

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1510 CD94-300 3112-1032-1241-050
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1510

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1511 CD94-300 3112-1032-1241-051
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1511

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1512 CD94-300 3112-1032-1241-052
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1512

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1513 CD94-300 3112-1032-1241-053
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1513

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1514 CD94-300 3112-1032-1241-054
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1514

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.
Numéro : S80-1515 CD94-300 3112-1032-1241-055
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1515

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1516 CD94-300 3112-1032-1241-056
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1516

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1517 CD94-300 3112-1032-1241-057
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1517

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : Métis, procession, chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1518 CD94-300 3112-1032-1241-058
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1512

Roy W. Gibbons collection / 1979, 1 diapositive, 35 mm. Sujets : troisième station du chemin de croix / art et symbolisme chrétiens, Québec.

Numéro : S80-1491 CD94-300 3112-1032-1241-031
Cote : PHOTOS DIAPO S80-1491

KLYMASZ, Robert

Religious Crosses / 1967-1985, photographies couleur et noir/blanc. Sujets : études de terrain / Slaves, Européens de l'Est.

Cote : FOLK B579 F4-10

SENESHEN (Révérend)

Pioneering Ukrainians in Alberta and the United Church / 1911-1921, diapositives couleur, 35 mm. Sujet : église unie / ukrainien, Alberta.

Cote : FOLK B412 F1

TAYLOR, Ross

Photo / 1993, 35 mm. Sujets : amulette, symbole en cuivre.

Artefact : VII-B-1686
Numéro : S93-9116
Cote : PHOTOS DIAPO S93-9116

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : statue divine.

Artefact : 92-385
Numéro : S93-1953
Cote : PHOTOS DIAPO S93-1953

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : sculpture représentant un Brahma à quatre visages / cambodgien.

Artefact : 92-296
Numéro : S93-1997
Cote : PHOTOS DIAPO S93-1997

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : sculpture représentant un Brahma à quatre visages / cambodgien.

Artefact : 92-296
Numéro : S93-1998
Cote : PHOTOS DIAPO S93-1998

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : icône / ukrainien.

Artefact : 89-587
Numéro : S93-2303
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2303

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : icône, détail / ukrainien.

Artefact : 89-587
Numéro : S93-2304
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2304

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : crucifix.

Artefact : 991-13-34:a-b
Numéro : S93-2452
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2452

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : crucifix.

Artefact : 991-13-35
Numéro : S93-2454
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2454

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : roche médicinale.

Artefact : V-L-26
Numéro : S93-2572
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2572

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : roche médicinale.

Artefact : V-L-26
Numéro : S93-2573
Cote : PHOTOS DIAPO S93-2573

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3450
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3450

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3451
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3451

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3452
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3452

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3453
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3453

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), tête.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3454
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3454

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), tête.

Artefact : X-C:12
Numéro : S93-3456
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3456

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3457
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3457

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (plâtre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3458
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3458

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3459
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3459

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3460
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3460

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (en pierre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3461
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3461

Photo / 1992, 35 mm. Sujet : représentation divine (plâtre), corps.

Artefact : X-C:37
Numéro : S93-3462
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3462

TOOLE, Merle

Photo / 1993, 35 mm. Sujets : offrandes : bois, tissu, corde, laine, peau, fil, grain (détail); danse du Soleil.

Artefact : V-B-260 c
Numéro : S93-3590
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3590

Photo / 1993, 35 mm. Sujets : offrandes : bâton pelé avec des plumes; danse du Soleil.

Artefact : V-B-260 f
Numéro : S93-3599
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3599
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3610

Photo / 1993, 35 mm. Sujets : offrandes : bâton fourchu avec de l'ocre à l'extremité; danse du Soleil.

Artefact : V-B-260 i
Numéro : S93-3611
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3611

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : crucifix en bois et cuivre.

Artefact : MiTk-2: 1
Numéro : S93-3688
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3688

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : représentation religieuse avec une croix, faite à la main / allemand.

Artefact : 84-157
Numéro : S93-3841
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3841

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : icône peinte / ukrainien.

Artefact : 92-10
Numéro : S93-3865
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3865

Photo / 1993, 35 mm. Sujet : plaque de bois sculpté du Temple Luang, couverte de papier rouge et de moulures en cuivre / laotien.

Artefact : 92-273
Numéro : S93-3931
Cote : PHOTOS DIAPO S93-3931

À propos des auteures

Geneviève Eustache a étudié en anthropologie, option archéologie à l'Université de Montréal. Elle est responsable de la section des Archives et documents du MCC depuis 1998. Elle travaille au musée dans le domaine des archives depuis 1978. D'abord comme responsable des documents scientifiques de la Commission archéologique, puis, depuis 1993, en tant que responsable des archives du MCC. Elle a siégé au sein de l'Association des archivistes du Québec en tant que Secrétaire-trésorière pour la région de l'Outaouais. Elle est membre du Advisory Committee pour le programme des techniques d'archives du Collège Algonquin. Elle a travaillé à l'implantation d'un système automatisé et à la standardisation des descriptions des documents d'archives du Musée.

Christel Aurières, étudiante à l'institut Universitaire de Technologie de Besançon, option documentation d'entreprise a fait un stage au Musée canadien des civilisations du 13 au 21 juin 1999.

Пролетарии всех стран, соединяйтесь

From the collections . . .

Angels at War: Notes on Religion and the Canadian War Museum's Collection of Russian Posters

by Robert B. Klymasz

Long recognized as a potent vehicle for the dissemination of information, the poster serves as a unique medium for the presentation of specific points of view. In the first half of the twentieth century, wars and assorted upheavals stimulated the mass production of propaganda posters, a development that found its apogee in the Russian/Soviet tradition,[1] where their removal or effacement was considered "a counter-revolutionary act".[2]

Seventeen specimens in the poster collections of the Canadian War Museum (CWM) are especially noteworthy for their religious motifs.[3] For the record, these are listed below under countries of origin, arranged quantitatively, along with CWM acquisition numbers:

Soviet Russia

19780211-001, and -002
19920166-005, -189, and -191

United States

19700186-067
19880222-001
19890176-001

Canada

19860252-002
19900348-031[4]

England/Britain

19720114-017
19750251-013

This Soviet propaganda poster, dated 1920 (69.2 cm. x 48.6 cm.), was produced in Moscow. The words in the angel's book are in Russian : "*Proletarii vsex stran, coedinjajtes'* " [= Proletariats of all countries, unite!]. The main inscription below, to the right of the hammer and sickle, is also in Russian: "*Gramota - put' k kommunizmu*" [= Literacy is the Road to Communism].
(CWM accession no. 19920166-005)

This undated Italian propaganda poster (141 cm. x 99 cm.), produced in Milano, was meant to promote fundraising efforts in support of the "liberation" of certain lost territories. The quotation is from Felice Orsini (1819-1858), an Italian revolutionary.
(CWM accession no. 197020121-277)

France
19950040-012, and -071

Austria
19710132-019

Ireland
19720121-283

Italy
19720121-277

As shown above, almost a third of these (five posters) are from Soviet Russia. The remaining twelve originated in the United States (three posters), Canada (two), England/Britain (two), France (two), Austria (one), Ireland (one), and Italy (one).

This recruiting poster dating from the First World War (110 cm. x 68.5 cm.) features Montreal's most prominent Catholic church, Notre-Dame, which is used to help muster a feeling of patriotism among the French-Canadian population. (CWM accession no. 19900348-031)

According to the annotation in the top left corner of this U.S. army recruiting poster from the First World War (105.8 cm. x 69.6 cm.), the piece "portrays an actual incident of the war... a murdered husband, a mother nailed to the wall, and a babe mutilated by bayonet." (CWM accession no. 19880222-001)

In spite of its limitations, this multinational grouping offers a variety of comparative insights into the interplay of religion, war, ideology, and national politics.

The five Russian posters are all propagandistic works in support of Bolshevik/Soviet agitprop "wars" against illiteracy, prostitution, anti-Semitism, and the old order — all perceived as obstacles that threatened the transformation of tsarist Russia into a communist utopia. Four of the posters point to the complicity of the powerfully entrenched Russian Orthodox Church,[5] while the fifth poster (CWM acquisition no. 19920166-005) openly exploits the church's rich tradition of religious iconography to strengthen the message of Soviet communism.[6]

The twelve non-Russian posters in this assembly are exclusively west Christian in nature and are meant to underline the importance of the nation's war effort.

This U.S. propoganda poster (71 cm. x 50.5 cm.) dating from World War Two vividly depicts the nazi enemy as anti-religious.
(CWM accession no. 19700186-067)

Poster (94 cm. x 62 cm.) from Vienna, Austria, designed to help raise funds for that that country's war effort, circa 1914-1918, put out by an Austrian bank. A rough translation from the German:
Subscribe for the 6th war loan!
Everybody does his best for the good cause!
(CWM accession no. 19710132-019)

Each poster seeks to promote certain desirable sentiments — loyalty, patriotism, solidarity — by:

- encouraging the purchase of bonds in support of wars,
- exhorting men to enlist in the military,
- instilling hatred for the enemy.

To foster these aims, the following are used as supportive, visual motifs: angels, crosses and crucifixes, bibles, churches, sacred sculpture, religious banners, clergymen, and text.

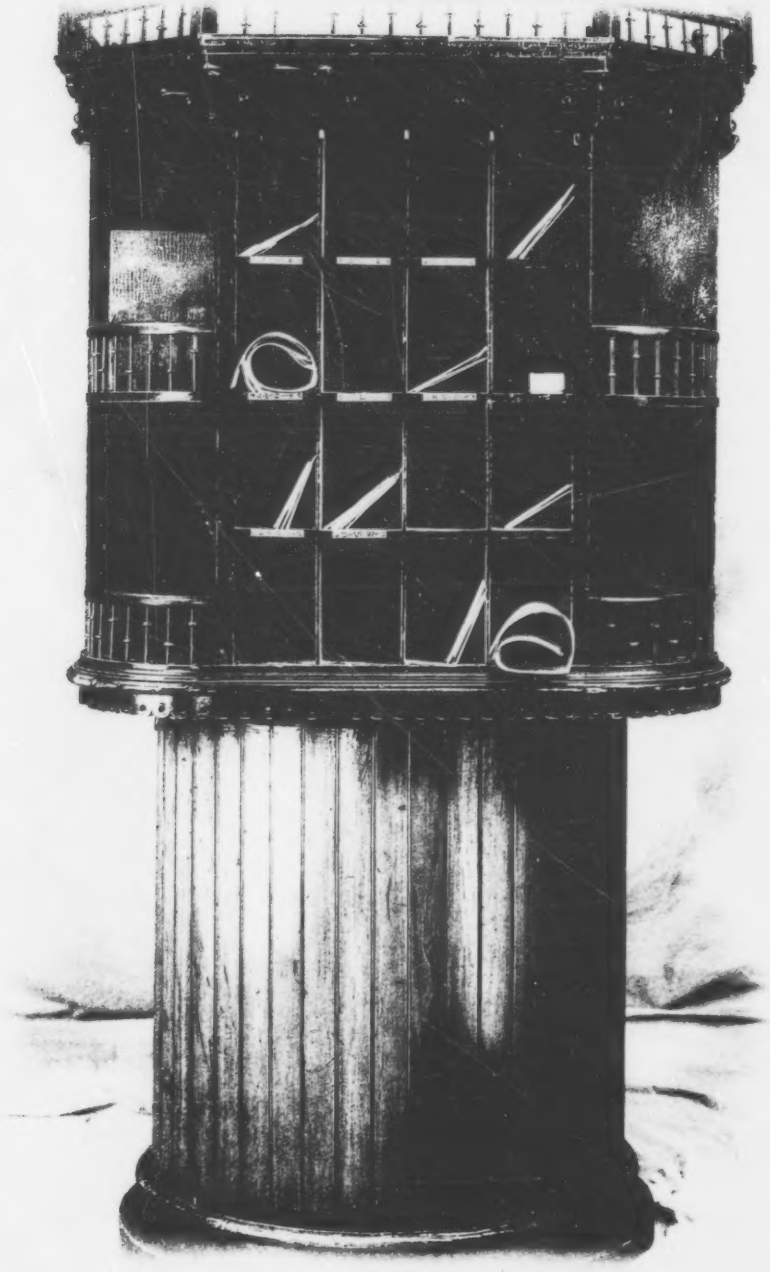
Angels are the most intriguing and widespread of these, as they occur in posters from England, Austria, and Italy, as well as Russia. All are winged, of course, but this seems to be the sole unifying feature. In keeping with the traditions of east Christian iconography, the Russian angels are stern-looking, stalwart males who on occasion like to ride horses.[7] In England, Austria, and Italy, however, the poster prefers female

Canadian-made poster (89 cm. x 61 cm.) in support of Victory Bonds, World War One era. (CWM accession no. 19750251-013)

angels. With sword or torch, these versions from western Europe appear soft, pure/white, heavenly, and surrounded by a burst of bright light. The Italian angel, however, sports a sophisticated, strapless top and appears somewhat racy — an image reminiscent of Christopher Marlowe's famous quip "Religion hides many mischiefs from suspicion."[8]

Endnotes

1. For details, see especially the following two studies: Stephen White, *The Bolshevik Poster* (New Haven: Yale University Press, 1988); and Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin* (Berkeley: University of California Press, 1997).
2. See, for example, the note of warning printed at the bottom of Canadian War Museum poster acquisition no. 19920166-191.
3. These were first drawn to my attention by Susan Butlin of Ottawa, who "discovered" them in the course of her curatorial research for the Canadian Museum of Civilization's exhibition Under the Sign of the Cross: Creative Expressions of Christianity in Canada".
4. This particular poster, with its image of a burning cathedral, was chosen to appear in the bimillennial Christian exhibition mentioned in Note 3 above, to underline the emotional power of such motifs.
5. For various reasons, other religions were not seen as threatening to the success of the revolutionary movement.
6. It is interesting to note that the tradition of religious iconography is so strong that it has influenced the way scholars have come to analyze Soviet political posters. See, for example, the notion of "sacred center" in Bonnell, pp. 8–9, 45–46, 162, 255.
7. For related matters concerning gender, see Bonnell, p. 352.
8. The quote is excerpted from Marlowe's play, *The Jew of Malta* (c. 1589).



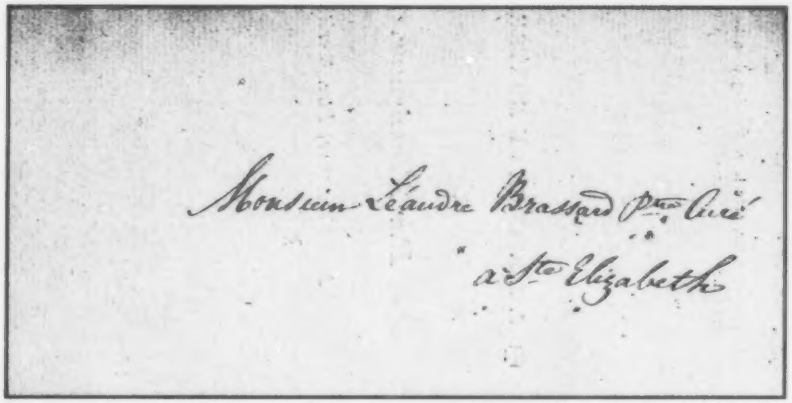
Selling God by Post in French Canada[1]

by John Willis

Introduction

Throughout the nineteenth and early twentieth centuries, the Roman Catholic Church came to exercise a form of cultural and institutional hegemony over society in French Canada and large sections of English Canada. God was a central common denominator of the public mind or *mentalité*. This fact is well documented in the historical literature based on archival research. It can just as well be illustrated by looking at the story behind certain objects. The Canadian Postal Museum has in its collection a pendulum scale. The original owner of the scale, a man from Villemarie in the Témiscamingue district of Quebec, told us that his grandmother used it to weigh her toast in the morning, in accordance with the limits set by her local parish priest during Lent: "Elle avait droit pour son déjeuner... à un poids d'aliments détérminé par son confesseur."[2] When, and if, an ideology is able to interpose itself between the food on the table and a person's mouth, then it has some, if not a good deal of, historical weight and relevance.

If God, as the Christian doctrine puts it, is everywhere, one might ask how did He or She get to be there? How did God, the concept, become a bulwark of a far-reaching and, at times, theocratic ideology that reached into virtually every geographic and ideological segment of society, not only in French Canada, but throughout the New World? In answering this question one might be tempted to look at the matter from the perspective of political power: the opium of the people was also the sceptre of the state. The role of the church was ultimately to prop up the power and legitimacy of the state in the eyes of the faithful. One might approach the matter from another direction as well. The Christian *mentalité* of the French Canadians and the Catholic Irishmen — and the transplanted highlanders in Cape Breton, not to mention the inhabitants of Newfoundland — was a reproduction, on North American soil, of established European popular traditions and customs.



Cover accompanying the first mandement of Jean-Jacques Lartigue, Bishop of Montréal, sent to the curé of Sainte-Elisabeth. The mandement was issued September 15, 1836. National Library of Canada NL 22126

There is no doubt an element of truth in both perspectives. The approach taken here will look more specifically at one dimension of the mechanics of this ideological and cultural dynamic. The objective will be to ascertain whether or not the postal system actually contributed to the consolidation of the church as an institution. What has the postal system done for the church? Our efforts to address this question will result in a tentative answer at best. In the first section which focuses on the Lower Canadian world of the Bishop of Montréal, the discussion may reveal something of the overall evolution of society. In section two, the information will shed light on the practical importance and convenience of the mails to the conduct of ecclesiastical life. In the third and final section, the relationship between the post and the church will be examined from the perspective of an object in the national collection of the Canadian Postal Museum and the story it has to tell us of the meaning of the mails in one particular context, that of the Trappist monastery near Oka, Quebec.

Lartigue of Lower Canada

Jean-Jacques Lartigue, a trained lawyer and Sulpician priest born and educated in Montréal, acted as the Roman Catholic bishop of Montréal in deed as of 1820 and, beginning in 1836, in name, up until his death in 1840.[3] His diocese, consisting of 72 parishes and missions, embraced a variegated network of established villages and farming communities as old as New France itself, as well as a developing frontier of colonization in which settlers hacked away at the forest on the slopes of the Laurentian piedmont on the north side of the St. Lawrence, and in the highlands and valleys of the south shore, Richelieu and Eastern Township areas. At the centre of his diocese lay the burgeoning river port and commercial centre of Montréal, a town of about 19,000 people circa 1820. From here Lartigue proposed to govern his episcopal territory. A residence, a cathedral and a special theological school were shortly erected.

The prospect of governance was problematical. Throughout the 1820s and 1830s, Lartigue fought a sometimes bitter turf war with the custodians of the parish of Notre-Dame-de-Montréal, the Sulpicians, who looked askance upon his intention to set down firm roots in the town.[4] In the country, roving English-speaking priests

had to be engaged to minister to the dispersed numbers of Irish Catholics, headed for the furthest reaches of the province. The outback faithful had to be preserved from the threat of itinerant Protestant evangelicalism. Episodic crises interfered with the conduct of church administration, as during the cholera epidemic of 1832, when Lartigue had to interrupt his annual visit to the parishes under his administration for several months. Social troubles, some more serious than others, erupted here and there. At Saint-Régis (Akwasasne) the Mohawks destroyed part of a new cemetery in 1832 by removing the fence surrounding it. At the time Akwasasne was rife with agitation and counted in its midst a coterie of Protestant militants bent on caging for themselves the souls of the Indians. Settlers of Scottish and Irish descent were moving in on the lands of the Indians. Lartigue was hard put to strike a balance between Catholic whites and Catholic Mohawks.[5] The rebellions of 1837 and 1838 called for a special blend of clerical carrot and stick on the part of Lartigue and his priests. The population, which in his district more than any other was prone to open rebellion vis-à-vis constituted British authority, had to be cajoled or forced back onto the straight and narrow path.

How did Lartigue keep abreast of all the doings in his bishopric? Some information was gathered first-hand in the course of his parish visits. These visits took place each year; however, Lartigue could only cover so much territory in a single season. The bishopric was divided into four discrete quadrants or *cadrans* . The four-year cycle invariably took him, in year one, through the north shore communities; year two, the Montréal archipelago; year three, the Richelieu-Yamaska area; and year four, the south shore parishes.[6] It being impossible for Lartigue to visit personally each and every parish on an annual basis, he was forced to avail himself of the next best thing or device to being there, the post. A steady stream of correspondence poured in from the *curés* of the parishes in the Montréal district. A correspondingly heavy stream of letters was sent out from Montréal in the form of a reply to the *curés*. Bishop Lartigue effectively governed his subjects by the post. The post gave him his intelligence. The post gave him the ability to react to a developing situation. And the post in turn delivered orders from his superiors in the church.

Postal service in early-nineteenth-century Lower Canada was provided by a system of formal and informal connections.[7] Some of these connections were maintained by the governing postal authority in the colony, the Deputy Postmaster General. Quasi-daily postal service operated between Quebec City and Montréal; both cities were connected to the rest of the province. Regular connections were also available east toward Fredericton and Halifax, and west toward Toronto and the Canadian West. Via the Plattsburg or Burlington roads, Montréal exchanged mails with the port of New York and the Atlantic world beyond in winter and summer. Paralleling these links was the informal system of the post, made up of travellers who have accepted to carry upon their person mail for friends and family as they sailed up and down the St. Lawrence and across the Atlantic. Mail was thus carried *by favour* by the mass of passengers who moved about on stagecoaches, ferryboats and sleighs. The post allowed Lartigue to keep in touch with correspondents in Lower Canada, elsewhere in North America and, ultimately, in London and Rome, the inevitable seat of the head of the church.

The circles of correspondence flowing from or to the pen of Lartigue extended far and wide. The first circle passed through Quebec City: Lartigue's immediate superior in the Catholic hierarchy was the Bishop of Québec and the two wrote each other regularly, if not daily. The next circle encompassed Rome, the international headquarters of Roman Catholicism. Communication with Rome for a Catholic bishop, no matter where he lived in the world, was unavoidable. Rome is where the papal decisions originated. The central agency responsible for coordinating church matters in foreign lands, the Sacred Congregation de Propaganda Fide, was also based in Rome. Rome handled any and all requests, and it had its own way of doing things. Cardinal Somoglia, deputy prefect of the Congregation, reminded Lartigue in 1820 that if the latter wished to do business effectively with his organization, he would be best to write in Latin, and not in his "vulgar" mother tongue, as some other bishops and ecclesiastics were doing.[8] Lartigue contacted the Congregation prefect twelve years later in the fall, thanking Cardinal Pedicini for an indult dated March 11, 1832. At the same time he, rather indelicately, referred to the unnecessary expense of having to pay for copies of two other letters; in Lartigue's day, letters were paid for by their recipients rather than their senders, as is the practice today.[9] Lartigue may have laid eyes on these letters beforehand. It is known that duplicate versions of letters addressed by the Propaganda Fide to the Sulpician Séminaire de Montréal were circulating in and around Montréal circa 1830. Lartigue informed the Bishop of Québec that he himself had in his possession one such duplicate. At least some of Lartigue's correspondence with Rome travelled via his corporate superior, Monseigneur Panet, Bishop of Québec. Presumably Panet wished to add his own letters to the packet that originated with Lartigue. Perhaps this form of postal "piggybacking" provided ample opportunity for someone other than the original sender and intended recipient of the letter to become aware of its contents.[10]

Lartigue's missive to Cardinal Pedicini in Rome, mentioned above, dealt with the bread-and-butter issue of postage. This expense could be avoided by sending a letter via someone willing to carry it on his person. A Catholic Englishman named Palgrave was to thus take a letter from Lartigue to the Bishop of London in 1836. Palgrave, Lartigue proposed, "pourrait être l'intermédiaire entre vous et moi pour nos affaires communes."[11] England and Ireland constituted a second international circle of correspondence for Lartigue. Early in 1837 he wrote the Bishop of Waterford in Ireland and asked him to send out good (Irish) Catholics who could become priests and thus minister to the numerous Irish clientele of his diocese.[12]

A third international circle of correspondence extended south of the border with the U.S.A. Significantly, the letter to Pedicini referred to above reported the death of Bishop Fenwick of Cincinnati, Ohio. Lartigue was well aware of goings-on in the U.S.A. Letters were exchanged with church officials in New York and New Orleans. Several letters were addressed to the prelate of Bardstown, Kentucky, or his assistant. In two cases the Bishop of Montréal enclosed the monies received for masses sung on behalf of some deceased person of mutual concern. In 1836 Lartigue informed the Bardstown clergy of the miraculous cures performed in Europe by one Flaget, a French prelate. Lartigue learned all about it in the French newspapers *L'Ami de la Religion* and *L'Univers Religieux*. Lartigue wrote this during the month

of March.[13] This news might have been old news, dating back to the last direct shipment of mail via the St. Lawrence in the fall of the previous year. More likely, however, Lartigue, as with the majority of the merchants of Montréal, received the winter news and papers via the port of New York. For example, on January 20, 1836, he was able to inform the Bishop of Québec that a third party had safely arrived in Liverpool on December 18.[14] Lartigue heard about it first because the New York mails arrived in Montréal *before* they arrived in Quebec City. The incoming English and European mails moved from south to north upon arriving in New York. Quebec City might be closer to the ocean, but Montréal was closer to the single most important point of entry of foreign news, New York harbour.

If the U.S.A. was part of Lartigue's spiritual ecumene, so was the British Northwest. There were two ways of getting mail to the Red River district, an area encompassing modern-day Winnipeg and vicinity, explained Lartigue to the Bishop of New Orleans in 1828. One way was via Saint Louis, a post on the Mississippi frequented by the traders of Lake Traverse. The other was via Montréal.[15] Lartigue was a regular patron of the canoes of fur traders that departed once a year from Lachine for the *pays d'en haut*. In 1823 he loaded some classical books aboard Mr. Thain's canoe. These were intended for Msgr. Provencher, the Catholic prelate of the Red River district. Three years later he expressed his regret that his dispatches had arrived too late for the departing west-bound canoes of George Simpson, an official with the Hudson's Bay Company.[16] The mail flowed in the reverse direction as well, although the delay was, by our standards, staggering. Lartigue wrote his *confrère* in Red River in April 1830 that he had just recently received the latter's note written in July of the previous year.[17]

Distance was in and of itself a formidable challenge to the circulation of church mail, and in fact all the mails to and from the interior of the continent, although circa 1859 the service was getting better.[18] Whether or not the improved service actually hindered or enhanced the power of priest and bishop must remain an open question. If all the parties concerned expected that the postal cycle was an inevitably slow one, whether from Red River to Montréal or from Montréal and Québec to Rome, Paris or London, then perhaps the delay was no great *empêchement de pouvoir*?[19] It is, on the other hand, when one puts the focus exclusively upon Lower Canada that the significance of the post as a daily *rouage* of power becomes more evident, and perhaps more potent.

Within the limits of his diocese, it can be said that Lartigue ran a tight ship. Parishioners and *curés* were instructed in the ecclesiastical uses and customs as they applied to the parishes of his diocese. Beadles were to be paid in such and such a manner. The money of a local *fabrique* was not to be spent on some worthy cause, such as a school or charity, without the bishop's, express consent. Churches were to be moved or constructed once *he* approved the plan. The *seigneur* (lord) of a place alone was allowed to deck his pew in church, not the mass of *habitant*-farmers. All of these instructions, these interpretations of church rules, with the exception of an occasional *mandement*, a nineteenth-century precursor of the corporate form letter, were issued to the bishop's subjects in the form of an

First *mandement* of Jean-Jacques Lartigue in his official capacity as Bishop of Montreal, September 15, 1836. This document was printed and sent to each of the parishes in the Montreal diocese. National Library of Canada NL 22125.

MANDEMENT

D'ENTRÉE DANS SON DIOCÈSE, PAR MONSEIGNEUR

JEAN JACQUES LARTIGUE,

EVEQUE DE MONTREAL.

JEAN JACQUES LARTIGUE,

Par la miséricorde de Dieu et la grâce du Saint Siège Apostolique premier Evêque de Montréal dans le Bas-Canada, suffragant immédiat de ce même Siège Apostolique,

AU CLERGÉ, ET A TOUS LES FIDÈLES DE NOTRE NOUVEAU DIOCÈSE: SALUT ET BÉNÉDICTION EN JÉSUS CHRIST.

Quoique le titre de Pasteur et d'Evêque n'appartienne proprement et éminemment qu'à celui que
1 *.Petr.* 2, 25. St. Pierre appèle le Pasteur par excellence et l'Evêque de nos âmes, à J. C. qui a donné sa vie pour ses ouailles, et les nourrit encore tous les jours de sa chair et de son sang; il n'en est pas moins vrai, Nos Très Chers Frères, que ce divin Sauveur Nous a appelé depuis long-temps, malgré
Act. 20, 28. notre indignité, à exercer, sous la direction de l'Esprit Saint, les fonctions sublimes de l'Apostolat, et qu'il a confié, depuis déjà plus de quinze ans, le soin de votre salut à notre Ministère épiscopal. Or voilà que dernièrement vous avez tous appris la volonté du St. Siége Apostolique, qui vient de Nous unir à vous par des liens encore plus intimes, en érigeant votre Ville et son District en Evêché, dont il Nous a institué le premier Evêque, et dont Nous avons pris possession le huit de ce mois.

Devenu par là même héritier des Apôtres, et Pasteur immédiat du troupeau que Nous régissions déjà en qualité d'Auxiliaire, comment pourrions-Nous ne pas redoubler d'affection pour vous; et
Joan. 10. 2 *et* 3. comment pourriez-vous méconnaître en Nous celui qui entre par la porte dans la bergerie, celui que toutes les brebis sont obligées d'écouter et de suivre? Aussi avons-Nous lieu d'espérer qu'avec la grâce de Dieu, Nous continuerons à remplir, vous et Nous, le premier devoir que Nous imposent ces rapports mutuels; Nous, en tâchant de bien connaître les brebis dont Nous avons la charge, et vous, en reconnaissant pour Pasteur celui-là seul que l'Eglise Catholique, cette sainte épouse de
Ibid. Jb. 14. J. C. députe pour vous gouverner: *cognosco meas, et cognoscunt me meæ.* Mais hélas! Si Nous nommes par notre mission incontestable le Pasteur légitime, pourrions-Nous dire également que Nous sommes ce bon Pasteur qui, à l'exemple de notre divin modèle, procure à ses brebis une
Philip. 1, 8. nourriture salutaire, et sacrifie même sa propre vie pour les arracher à la mort? Ah! N. T. C. F. Nous osons le dire après le Grand Apôtre: le Seigneur m'est témoin combien je vous chéris tous dans les entrailles de J. C.; et il me semble qu'avec le secours d'en haut, je serais prêt à donner,
2 *Cor.* 12, 15. s'il était nécessaire, les restes de ma misérable vie pour l'âme du dernier d'entre vous.

Cependant, sans Nous arrêter davantage au vain projet d'un sacrifice, dont Nous n'aurons probablement jamais l'occasion, et dont Dieu nous jugerait peut-être indigne, Nous nous ferons du moins un devoir de vous offrir selon les circonstances, l'aliment céleste de la parole divine, que le Souverain Pasteur Nous ordonne spécialement de vous distribuer, afin que vous ayez la vie, et que vous
Joan. 10, 10. l'ayez en abondance: *ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Oui, disait autrefois St. Paul à
1 *Cor.* 9, 16. ceux qu'il avait engendrés à la grâce, malheur à moi si je n'évangelise pas; car j'y suis strictement obligé. O mon Dieu, quel fardeau redoutable vous avez mis sur nos faibles épaules! Ce sont des
Ps. 65, 12. âmes rachetées au prix du sang de J. C. que vous Nous avez données en charge, *imposuisti homines super capita nostra*: aidez-Nous donc vous-même à le porter.

Et vous, N. T. C. F. tâchez, par votre docilité, de Nous rendre, s'il est possible, ce fardeau moins accablant; car telle était anciennement la reconnaissance dont se piquaient nos pères dans la Foi envers les Ministres de l'Evangile. Mais celle que Nous attendons de vous n'a point pour motif nos propres intérêts: la seule gratitude que Nous exigions, est que vous profitiez des instructions et des services que vous recevez de vos Pasteurs, pour vous sanctifier de plus en plus. Vivez con-

individual letter.[20] Operating in the manner of a court of appeal, Lartigue acted in accordance with the institutional rationale of the Catholic bureaucracy, where the episcopal power was expected to act as an ultimate arbiter of local (i.e., parish) matters. As Serge Gagnon has shown, all the sticky matters, the ones pertaining to sex, marriage and the impeachment of the local *curé*, were invariably dumped in the episcopal lap.[21] The regularity of the postal system was such that when Lartigue issued a summons to a particular parish, he expected prompt obedience. The predominantly Irish parishioners of Saint-Colomban were told in no uncertain terms towards the end of October, 1836, to have the tar coating completed on the roof of the second floor of the presbytery by the following Wednesday or the resident *curé* would be moved out of the parish.[22] There was an assumption of postal efficiency behind the Monseigneur's threat, for how else could he be expected to find out, other than by mail?

The bishop might intervene in the affairs of a parish in a manner that was discrete, if direct. Thus the priest of Saint-Roch-de-l'Achigan was asked to conduct a secret inquiry into the life, conduct and doctrine of a person residing in the neighbouring parish of Saint-Jacques. A secret letter containing the main indictments against the accused was appended to Lartigue's original letter in which the Saint-Roch *curé* was briefed on his mission.[23] Some predicaments, by virtue of their very public nature, called for less discrete authoritative action. The residents of Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville petitioned Lartigue in February of 1836, explaining that they were the butt of a series of chicanes and insults on the part of their *curé*.[24] Shortly after, *curé* Naud was hanged in effigy by the frustrated and insulted parish crowd of Rouville. The matter blew up in the *curé's* face a few weeks later when the bishop confronted him with the information that his parishioners had complained of having been "atrocement insultés" by Naud *en chaire,* i.e. during service.[25] Lartigue eventually ordered Naud out of Rouville. A replacement named Lafrance was sent in late in September, but he had a great deal of difficulty dislodging Naud from his home and church. The new *curé* was forced to use the local school as a temporary church while the recalcitrant maverick refused to leave his position. At least ten letters went back and forth between the new *curé* in Rouville and Montréal, between September and Christmas of 1836. Aware of the need for constant updates, Lartigue suggested that Lafrance communicate with him via the twice weekly post from Saint-Hilaire in order to avoid the cost associated with special (private) expresses.[26] The matter was finally resolved early in the next year.

Naud was ousted from Rouville owing to the combined action of the bishop from above and the parishioners from below. The post kept the two circumstantial allies in touch with one another. But in scanning the Lartigue correspondence, one becomes aware that the post forms only part of a more general offensive by which the prelate wished to buttress the ideological and institutional foundation of the Catholic Church. Lartigue was willing to conscript any and every facet of the written media then existing in Lower Canada in the pursuit of his goals.

As mentioned before, Lartigue was an avid reader of the papers, both Canadian and French. He obtained various statistical data from the papers. He followed the

doings of the Legislative Assembly in the papers, notwithstanding the fact that he was dead set against many of the aims of these same provincial politicians. He was aware of polemical material that was about to appear either in *La Minerve* in Montréal or *Le Canadien* in Quebec City. Indeed, he was convinced of the effectiveness of the press as a means of winning friends and influencing the people to his cause. "Quel avantage pour la religion," he told the Bishop of Québec in 1832, not without a dose of flattery, "si l'évêque avait un aussi puissant moyen pour former et maîtriser l'opinion publique, et la faire tourner au profit de l'église."[27] Lartigue seriously considered that the church move the presses of *Le Canadien*, owned by Frechette et cie. of Quebec City, to Montréal and place them directly under clerical control.[28]

In the absence of direct control and ownership, one could always take up the pen and voice one feelings in public. Lartigue himself contributed articles to Neilson's *Québec Gazette* and the *Courant*, a paper published in Montréal. During one intense bout of infighting with fellow members of the Montréal district clergy, Lartigue placed two or three anonymous pieces in "les gazettes" in order to even the score with his opponents.[29] In the midst of his battle with the majority party in the Assembly (the dispute involved the introduction of a bill that would regulate the administration of parishes), Lartigue was prepared to distribute 600 copies of Hamel's *L'ami de l'ordre* here and there about the countryside.[30] The publication, in his view, would be far more influential than the learned text of the clergy's memoir presented to Parliament in Québec. In this, as in other instances, Lartigue demonstrated his appreciation of the power and potential of the written word. His grasp is underscored in the controversy surrounding the publication in 1836 of a militant American Protestant pamphlet with the ominous title of *Awful Disclosures by Maria Monk of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal*.[31] The pamphlet made disturbing allegations regarding the Catholic convents of Montréal. Lartigue was prepared to invite a committee of respectable New Yorkers to Montréal to let them see the situation for themselves.[32] No doubt he fully expected that their warm welcome and resulting high opinion of the various Catholic establishments in Montréal would be given full play in the New York papers. Lartigue, in other words, was planning to orchestrate a press campaign in defence of his organization's image. Would one be far off the mark in concluding that Lartigue would not have felt out of place on a late-twentieth-century political campaign bus?

Books, publicized fact-finding tours, newspapers, the post — these were all the elements of written media that were both part of the solution and the problem of image management in Jean-Jacques Lartigue's world. This world extended well beyond the confines of the banks of the St. Lawrence. The bishop, however traditional his political views, could not afford to ignore the modern techniques of influence in a society increasingly dominated by written media. It was either that or forsake any chance of influencing the rising political constituency made up of farmers, notables, workers and merchants. The irony of using the modern to conserve and re-assert the traditional is striking. But it should not blind us as to the general significance of these events in culture and communication. Alongside Lartigue an entire colonial society was slowly gravitating in the direction of an increased and more sophisticated use of the techniques of written media. The

process was only just beginning in Lower Canada. It is possible that an analogous turn of events was under way in the other colonial entities centred in Halifax, Fredericton, St. John and Toronto.

The Dupuis Frères Mail Order Catalogue: A Clerical Delight

Monseigneur Lartigue died in 1840. He was succeeded by Ignace Bourget, who remained in power for the next 36 years. During and after Bourget's regime, the Catholic Church in Montréal and throughout French Canada became one of the paramount non-political institutions run by French Canadians. The church took over and developed the network of hospitals, charitable agencies and other such social institutions. A system of education emerged under the watchful gaze of parish priests and specialized teaching orders. The unfolding of the church's power was in a sense a fulfillment of Lartigue's wildest dreams. Yet the church was not the only trend of social significance. The society over which Bourget, and a succession of bishops, archbishops and cardinals after him ruled was very different from the one that saw the rise of Lartigue. Quebec and Canadian society experienced a fundamental social transformation in the wake of successive waves of industrialization and mass migration beginning in the 1840s. A society of workers and bourgeois, as well as farmers and notables, began to take shape. A consumer goods market, first regional and later national in scope, emerged during the late nineteenth and early twentieth centuries. One facet of the exercise in market integration was the mail order catalogue.

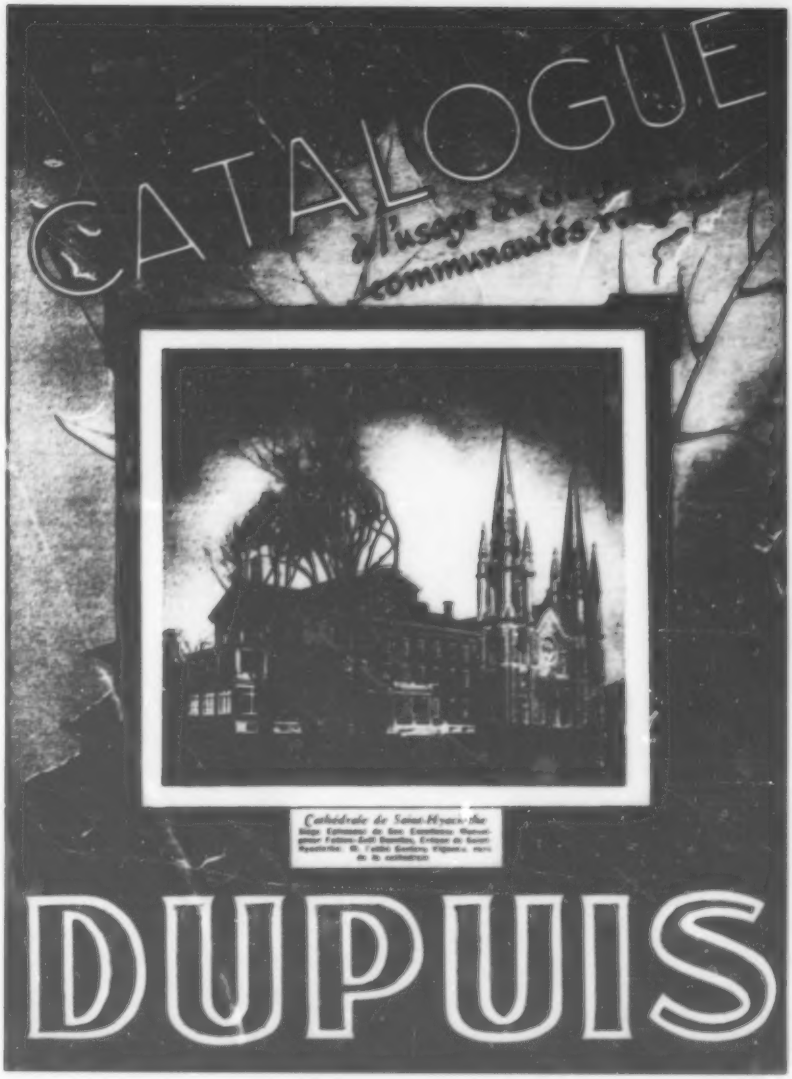
The Canadian mail order catalogue was invented by Timothy Eaton during the 1880s. The concept was eventually taken up by Eaton's principal competitors, such as Henry Morgan, Robert Simpson and, to a lesser extent, the Hudson's Bay Company. Department stores across Canada, either of the chain variety such as Simpson's or the single-city type (Paquet of Québec, Ramsey's of Edmonton), used the mail order system as a wedge into the market that lay far beyond the wide streets and bright lights of the downtown urban locations in which they originated. Army and Navy, an English-owned firm based first in Vancouver and later in Regina, was especially aggressive on the Prairie market.[33]

In Quebec, Dupuis Frères ran a very strong mail order business. The firm, based in Montréal, published as many as one million catalogues in the mid-1950s. Separate catalogues were issued both for the general public and for more specific clienteles. The flagship store was located on Saint Catherine Street, while the mail order operation, begun circa 1921, was run from a warehouse in the industrial suburb of Saint-Henri.[34] Dupuis was not alone in the Quebec market. The company competed with the likes of Eaton's, Ogilvie's and Morgan's. Dupuis had to seek out and find its competitive edge, its market niche. This it did by stressing its French Canadian and Catholic roots. The Canadian Postal Museum has in its collection a catalogue dating from 1931–32, the cover of which features a tribute to Dollard des Ormeaux, "Sauveur de la colonie en 1660". Readers were exhorted to defend and strengthen their national institutions, including Dupuis Frères. The appeal to support French Canadian business institutions was explicit, not implicit. The text

Front page of the Dupuis Frères 1931–32 general mail order catalogue. The red white and blue, together with the symbol of the fleur-de-lys, evoke a French atmosphere, while the text is resolutely French Canadian. Collection of the Canadian Postal Museum. Photo by Harry Foster

appearing alongside the illustration of Dollard reads: "Catalogue entièrement français publié par une maison possedée et administrée par des Canadiens-Français."

The maple leaf, a traditional mark of *canadien* and Canadian nationalism, as opposed to the Union Jack for example, figures prominently on the cover of a 1939 Dupuis specialized catalogue. The caption accompanying the pictures of two of the top executives — Albert Dupuis and A.-J. Dugal — on the inside cover refers to their impeccable Catholic credentials. Each was a Chevalier de l'Ordre de Saint-Grégoire le Grand.[35] The association with the church was not coincidental. At the time Catholicism was central to the national self-definition of French Canada; French Canadians were not just a people, they were a Catholic people. This is how they viewed themselves. The criteria of religion gave the Catholic clergy a good deal of



Front page of the Dupuis *Catalogue à l'usage du clergé et des communautés religieuses, 1939-1940*. The picture of the cathedral in Saint-Hyacinthe, a town located along the Yamaska River in one of the richest agricultural districts of the province of Quebec, is overlaid on a maple leaf background. Private collection. Photo by Harry Foster

prestige in the popular eye. This, coupled with the fact that the church was so involved in the social and cultural institutions of the province, made the church a market worth investing in, in the eyes of Dupuis Frères. Today advertisers and sellers of goods still market their wares with, and via, relatively small but influential celebrity groups, be they movie stars or corporate executives.

The clergy represented a prestigious, if specialized, body of consumers. Their support had to be cultivated, their sense of dignity sollicited. Page two of the 1939–40 clerical catalogue mentions that Dupuis Frères "apprécient hautement le privilège de servir les Messieurs du Clergé ainsi que nos Institutions Religieuses par tout le pays."[16] The bishops, *curés*, etc. are then thanked for their patronage, as customers and as supporters willing to offer "la bonne propagande" in favour of this enterprise.

The catalogue was made available to the clergy in the hopes that it would assist them in their orders; however, all were invited to contact the Dupuis *service du clergé*, "qui fera tout en son pouvoir pour vous procurer la marchandise voulue". If service is what the church wanted, then Dupuis was quite willing to oblige. Page 8 features an array of sacerdotal capes and chasubles. On the upper central portion of the page, a notice informs the customer that, if requested, Dupuis representatives were willing to visit him or her "sur les lieux". There had to be an element of social prestige behind the decision of an experienced mail order operation to underwrite the expense of sending its own salespeople to the customer's door — prestige and no doubt money as well.

Members of the clergy were also encouraged to visit in person the clerical service department on the fourth floor of the Dupuis' main store in Montréal. An advertisement dating from 1955 invited church men and women to shop at the *service du clergé* and take advantage of the clerical discount.[37] They could choose from a complete range of sacred objects and sacerdotal clothing. If they tired, they could rest in an adjacent waiting room *(salle de repos)* or have a meal in the dining room. Customers travelling to Dupuis Frères could literally be expected to be waited on hand and foot. An orthopedic technician was available to help them fit their shoes.[38] Dupuis Frères put considerable store on the service it offered to Catholics priests, nuns, brothers and prelates. Unlike Morgan's, Simpson's and Eaton's, which served a rather more fragmented market of various Protestant sects, Catholics, Jews, etc., Dupuis Frères could afford to cater exclusively to a single clerical elite because, for the vast majority of its French Canadian and Catholic consumers, there was only one church.

The 1939–40 *Catalogue à l'usage du clergé et des communautés religieuses* is less than 40 pages long. (The complete 1944–45 catalogue intended for the general public by comparison numbers 139 pages.[39]) An order form was slipped inside the clerical catalogue. "Nous ne sommes pas responsables de l'argent envoyé par lettre non recommandée ": customers were thus advised to send their remittances by registered mail or alternately via postal note, money order, express order or cheque. The customer's return address had to include the applicable rural route and box numbers; Dupuis expected to do business in any one of the hundreds of rural parishes throughout the province. The flip side of the order form provides instructions on how to take measurements for a cassock. The diagrams on this page feature men only. Indeed, males appear prominently throughout the catalogue. With the exception of a picture of a frock-coat (the Henrietta model) on page 4, women do not appear as customers until page 34. And they are allotted only one page. Among the various articles for *religieuses* one encounters two corsets, stockings, shoes and overshoes. The virtual absence of any other clothing begs the question, Were women of the church expected to make their own clothes?[40] Or were their clothing needs held to be unworthy of the catalogue publisher's attention? Pending further research, this matter will remain unresolved.

The bishops have pride of place in the Dupuis clerical catalogue. Theirs are the first items to be displayed. Among these items are elegant papal gloves, dress

His measurements: page from the Dupuis *Catalogue à l'usage du clergé et des communautés religieuses, 1939-1940* illustrating how a curé could take his own measurements for a new surplice or a new suit. Private collection. Photo by Harry Foster

shoes and stockings, an ornate bishop's trousseau consisting of expensive-looking jewellery — significantly the price is not marked — and a fashionable coat *romain*. Dupuis had to date (1939) outfitted 33 bishops with their trousseaux, boasted the text. The pages that follow are devoted to items that might be useful to any member of the clergy. Clothing is the single most important item. All manner of cassocks, surplices and chasubles appear in the catalogue. A very dignified coat *(manteau royal)* is shown on page 9. Here again the price is not marked. Perhaps the assumption on the part of retailer and customer was that if you really needed this item, you would have the means to pay for it.[41]

As this catalogue was designed for the Canadian clergy, the selection of outdoor clothing includes articles that could be worn in winter. Three different styles of (men's) overcoats appear. There are the inevitable pairs of long underwear, including Penman's Preferred. The women could choose from one model of overshoe;

The women's clerical page, of which there was only one, in the Dupuis *Catalogue à l'usage du clergé et des communautés religieuses, 1939-1940*. Private collection. Photo by Harry Foster

however, no such footwear is mentioned for the men. Shoes were sold to both men and women. Because this was a clerical market, there are certain specifics one was unlikely to find in the layman's catalogue. One could choose from four types of clerical collars. There were as well all sorts of crucifixes, statues, incense and rosary beads. The variety of chalices and ciboria *(ciboires)* occupies an entire page. Elsewhere, on page 27, one finds no less than 22 different sorts of artificial flowers that could be used to adorn the altar. The larger articles include other items that might be useful in decorating or outfitting the church interior: baptismal fonts, banners — the Order of the Sacred Heart seems to have been a favourite — rugs, and even linoleum flooring. The selection of black bunting (cloth for funeral decorations) was elaborate. The top-of-the-line cloth or covering sold for $125 a piece

— twice, sometimes three times, as much as the less expensive items. One design shows an arrangement of bunting that winds its way grandly down a flight of steps from the pulpit. These sorts of bunting and decorations were intended for the *Grand Deuil d'Églises*. They were reserved for big events and required at least ten days lead time just for their manufacture.

The clergy were an exceptionally literate group of people. The catalogue offered books of religious stamps, books with which to conduct the mass, and a variety of little cards on which specific prayers and elements of the mass were printed. Paperwork forms an integral part of a priest's duties. Waterman pens were available for this, as were the Chicago Giant pencil sharpener, binders of loose-leaf paper and a selection of typewriters. The portable Remington went for the relatively steep sum of $60. Globes and educational games remind us of one of the sectors of activity (i.e., schooling) in which the clergy was involved outside the walls of the parish church. The selection of laboratory counters, sinks and portable tables points to another type of paraclerical activity, the hospital and social sector. Dupuis was more than willing to put its specialists in the renovation of "parquets d'église, presbytères, hôpitaux, institutions religieuses" at the disposal of its customers. Samples of asphalt, linoleum, rubber — whatever was needed — could be shipped in order to make it easier for interested institutions to come up with a final plan.

One encounters a few surprises in turning the pages of the catalogue. Among them, a sample tin of Virginia tobacco for the *curé* or sister who liked to roll his or her own. One could even buy boxes of cigars. The 1934 catalogue mentions a wooden change sorter *(classeur de monnaie)* that in a matter of seconds sorted 1- 5- 10- 20- and 50-cent pieces into their respective drawers. A most original item was the confession counter, which sold for $6.40. The device looked something like a stopwatch and was designed to allow the cleric to count in units of 1, 100 and 1,000. It is not clear whether the counter was supposed to measure the passage of time, the incidence of sin or the number of visitors occupying, in succession, the opposite side of the screen.

The Dupuis catalogue for the Catholic clergy is in and of itself a testimony of a day and age in which the church was a powerful institution within French Canadian society. The catalogue was a matter of convenience for those priests and nuns, abbots and abbesses who could, in the quiet of their home or parish, "let their fingers do the walking". For the House of Dupuis, the catalogue was part and parcel of an overarching marketing strategy by which the blessings of the clergy were to rain down upon the faithful of the nation and, in the process, the business of the faithful was to flow outward and into the coffers of Dupuis Frères.

Notwithstanding these strategic considerations, the catalogue undeniably resulted in a *rapprochement* between priests, sisters and brothers as individual consumers on the one hand and a strong mail order house specializing *inter alia* in Christian paraphernalia on the other. The catalogue allowed this special brand of consumer to indulge in a little Christian gratification via the mail. To be sure, the *curé* faced his congregation with a stern, if not severe, brow at the weekly mass. The habit he wore was as much a state of mind as an article of dress. Yet at the same time, the *curés*

Clerics on the slopes near Sainte-Agathe in the Laurentians, north of Montréal, circa 1938. Photo by Nicholas Morant, courtesy of Canadian Pacific Archives, image no. M 1669.

and sisters were human beings. They did get excited about certain "material" things, sports for example. Roger Lemelin's Lower Town (Québec) priest in the Plouffe saga liked to play baseball with his parishioners. Roch Carrier recalled that his parish prelate laced up his skates and served as the referee for the hockey players of Sainte-Justine. In both cases, drawn from popular literature, there was a desire to exercise and take in the fresh air.[42]

Over and above the great outdoors, the clergy had other ways of expressing or channelling their enthusiasm. The consumption by mail of specific goods and services may have represented an outlet for their normal dose of emotional energy and excitement. Perhaps it could be said that Dupuis Frères was taking advantage of a weakness of a segment of the market for certain kinds of things, just as it and the other companies took advantage of the weaknesses and preferences of female consumers in general. There is nothing incongruent in associating the consumption of material goods with the institution of the Catholic Church. On the one hand members of the clergy were fair game for the mail-order mechandisers. On the other business was an integral part of the way certain Church affairs were run. Bryan Young forcefully made the point in his study of the Séminaire de Montréal in the nineteenth century.[43]

Today the contemporary visitor to the pilgrimage site of Sainte-Anne-de-Beaupré, with its bunches of crosses tacked to the wall, the holy-souvenir shops and the rows of buses parked outside the Cyclorama-Musée, not to mention the hundreds of trailers and tents belonging to the itinerant pilgrims, strewn about the makeshift parking lot on the main street in anticipation of the festival of Saint Anne — in late July, early August — will recognize these as all the makings of a successful and well-established marketing strategy.[44] Indeed as early as the 1870s Church authorities asked organizers of groups of pilgrims to book their visit "assez longtemps" in advance, such was the affluence of people at the entry to the basilica in Beaupré.[45]

Trains and boat-loads of pilgrims, the traffic in miracles and their prayerful prerequisites, *Le catalogue du clergé*, all these elements were part of a robust market in Catholocism that embraced the population of Freench Canada up until the latter part of the twentieth century.

The Sorting Case of La Trappe, or the Two-Metre-High Question Mark

The post was an integral part of the emerging theocratic power base of Monseigneur Lartigue. As the discussion of the *Catalogue à l'usage du clergé* demonstrates, the post was an integral part of the clerical lifestyle. One would be hard put to imagine the daily routine of a Canadian convent or monastery that was not at some time of the day punctuated by a visit from or to the mailman. Small wonder that where possible clerical authorities strived to ensure that the local post office was within easy walking distance. Circa 1840, the post office of Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Quebec, was situated, according to the village *curé*, at one end of the parish, far way from the church and especially the classical college, "qui a lui seul suppose un ensemble de correspondances considérables et presque journalier."[46] It was perhaps for this very same reason that the priests and teachers of the seminary insisted four decades later that the Chicoutimi post office be built in front of the Cathedral of Saint-François-Xavier, so they could pick up and deliver their letters without having to walk some distance down rue Racine toward the lumber mills and the working-class part of town.[47]

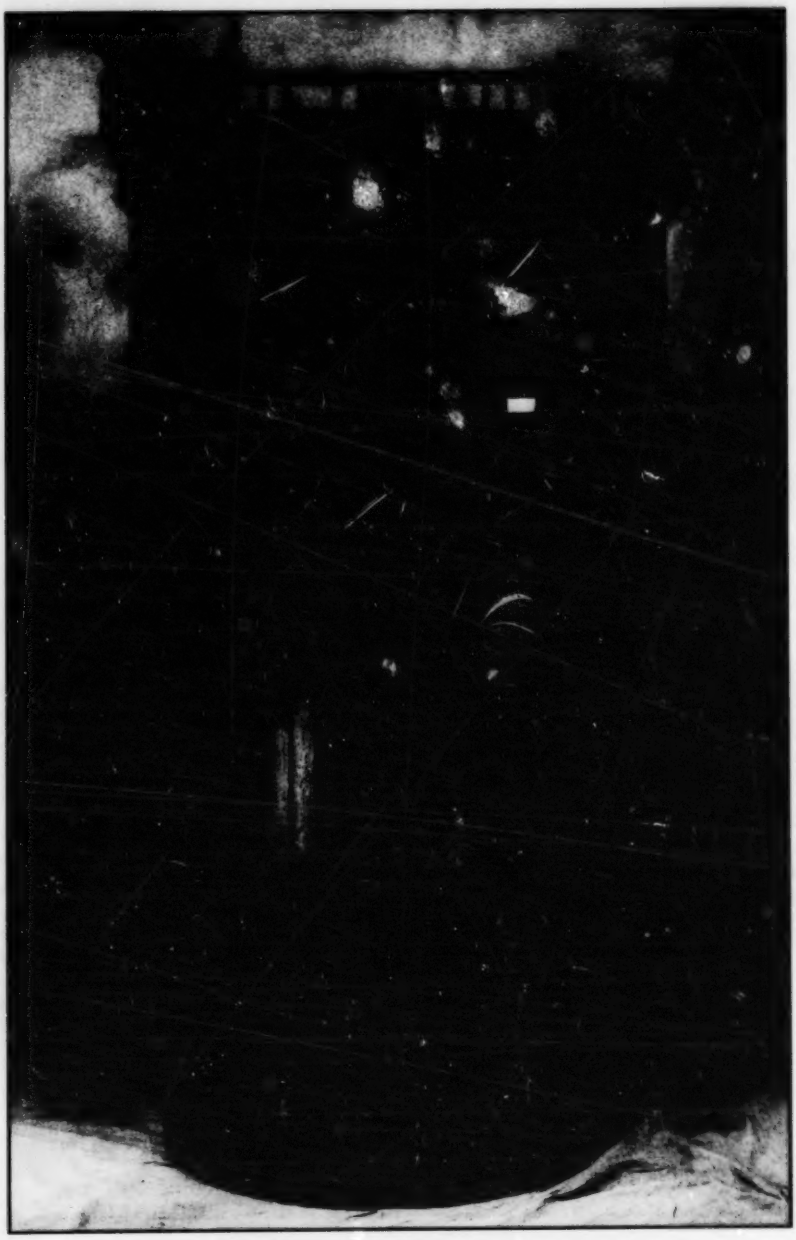
For members of the clergy working far from the major settled areas of Canada, the post, however seldom it might come, was of crucial importance. Father J.-F. Saindon of the Oblate order wrote to the Postmaster General of Canada in the fall of 1932, expressing the need for continued mail service for his missionaries working on the eastern and western sides of James Bay.

> Mes missionnaires sont bien isolés. Le courrier leur apportait un grand réconfort, surtout aux approches des fêtes de Noël et du Jour de l'An. Cette année ils seront sevrés de cette consolation et cette pensée me torture. Beaucoup n'auront pas aucunes lettres avant la première semaine de juillet 1933.[48]

The plight of the Oblate missionaries working in the North was somewhat extreme, but it does highlight the extent to which individual clergymen relied on the mail, whether from a business or a personal standpoint. The mail was an integral part of their lifestyle.

This was the case at the Trappist monastery near Oka, Quebec, as well. The CPM has a very elaborate sorting case that was used by the monks to sort the mail. What follows is an effort to give some context and meaning to this unusual object.[49]

The sorting case stands almost two metres high (197 cm). The dark colour of the upper section, together with the frilled woodwork in the midsection and the miniature railing and little *tourelles* (towers) on the top, not to mention the railings at each of the four corners of the structure that look like opera balconies, give the



Sorting case used at the post office of La Trappe, Québec. Collection of the Canadian Postal Museum. Photo by Claire Dufour

overall impression of a very elaborate piece, not the sort of thing the average post-master might find in the catalogue of the Office Specialty Company. In other words, it is more than likely that the piece was hand-crafted. The colour and texture of the wood, particularly the interlocking planks of the bottom, resemble the woodwork one might find in a church. The traditional story, as depicted on an old text panel still in our collection is that the case was built at the Montréal post office and

moved to La Trappe in the 1890s. But it is equally possible that it was built by a monk with liturgical inspiration and clever hands.

The sorting case has a church look about it. Like any piece of respected church furniture, it has led a sheltered life. It is excessively dry, and when you poke your nose into any one of the pigeonholes — there are pigeonholes on all four sides — the wood gives off the characteristic aroma of a cupboard or a chest of drawers. Each pigeonhole measures 22 cm in depth by 18 in height and 11.5 in width. There was not enough space to place standing up two very thick books on regional history. A modern business envelope, a mail order catalogue and a newspaper all would have stuck out somewhat from the holes. There was perhaps an advantage to this, as it was easier to see if there was any mail in one's hole. The bottom surface of most of the pigeonholes has been worn from the repeated friction of paper, or the human hand, on wood. The act of accessing or retrieving one's mail was facilitated by the fact that the entire case could be spun around. The upper portion of the case could be so fitted into the lower portion — via a central shaft and bearing — so that it could be turned around much like a jewellery or postcard display case in a store today.[50]

It is difficult to surmise how and by whom the object was used simply by looking at it. The arrangement of the pigeonholes would normally provide a few hints, perhaps a few rural route numbers or family names. But in this instance, one finds one set of pigeonholes with no identification and another with eight inscriptions in as many holes, in alphabetical order (A–B, C–D, etc.). Finally the two other sides consist of numbered sets of pigeonholes: 1–15 and 16–26. The curators and conservators who have preserved the object down through the years have kept a one-penny piece dating from 1944 in a little plastic bag. If one could discover to whom that piece belonged, one might then have a better idea as to the actual users of this sorting case. However, for the time being, one can only speculate.

The monks of the Trappist monastery certainly used the case at one point in time, although exactly when is not clear. The monastery was founded, with considerable assistance from the Sulpician Séminaire de Montréal, in 1881 by a colony of Cistercian monks from Bellefontaine in France.[51] A substantial church and monastery building was built during the 1880s and 1890s. Fire destroyed much of the complex circa 1902 and again in 1916. Reconstruction was especially difficult, and probably expensive, following the latter incident. Manpower was either rare or at a premium, as the entire country was at war. It is remarkable, indeed miraculous, that the sorting case which was reputedly first used during the 1890s, escaped injury in both fires. Unless of course the case did not in fact come into use until after 1916.

The case was kept in the post office room of the monastery. As will be discussed below, this post office served the outlying community of farmers, students as well as monks. The Superior of the monastery served as the postmaster but only in name.[52] The real work of running postal affairs at La Trappe fell to the assistant postmaster. He in turn might be helped by one or more assistants, usually young friars that were more or less attentive to their duties. The assistant in the late

1920s was Brother L. If a registered letter was lost or went astray, it was his job to answer the phone or provide a written explanation to the appropriate postal authorities in Montréal and Ottawa. Upon arriving at the monastery, the contents were dumped out of the mailbags by the monks. At times the occasional packing slip or envelope destined for a La Trappe resident was inadvertently forgotten at the bottom of the bag. The postmaster's reason for this was as follows: "the bags are so that sometimes we do not reach the bottom; it does not always smell good in there you will acknowledge."[53] The monks of La Trappe, who were also makers of cheese, were not unfamiliar with pungent, strong-smelling odours. They probably were not exaggerating the extent of the smell, notwithstanding the importance of whatever might be found inside the bag.

Imagine the importance, the stress put on the arrival of the mail — once a day in winter, twice in summer — for a community of monks living at close quarters (The monks were never alone, day or night.) who, barring certain exceptions, were not allowed to talk to one another. Written communication, as it passed through the post, thus became a matter of capital importance. The monks could, and did, communicate with one another after a fashion via a traditional sign language. But reading a letter silently to oneself, or the corresponding act of writing a message for the post, constituted a singular instance by which a monk could express his individual self, should he desire to do so and if he could stay awake. The routine was a rigorous one. The monks rose at 2:15 in the morning, and they worked off and on from 7:45 to 3:45. The schedule was punctuated at regular intervals by prayer, singing, study and eating.[54]

Notwithstanding the potentially great importance of the mails to this growing community — there were 60 monks in 1894 and as many as 175 *religieux* as of 1935 — we are not sure the sorting case was always used by the monks. Brother David Gosselin recalled that the case was used for letters addressed to residents outside the monastery.[55] Incoming mail destined for the monks of La Trappe passed first through the hands of the Superior, who then sorted and distributed it himself to each of the monks. Perhaps he sorted the mail on a table or a flat surface? Perhaps he did not use the sorting case at all? So who was the case for? Was it used to sort the outgoing mail of La Trappe? Who were the outside residents to whom Gosselin refers? Our tentative explanation is that he was referring to the lay members of the village of La Trappe. The community living and working in the shadow of the monastery consisted of much more than a few dozen Trappists. La Trappe was in fact an interlocking complex consisting of monks, farmers, workers and students gathered together in an *ad hoc* village. The non-clerical element belongs to the story of our sorting case as much as the clerical one.

This assertion is substantiated in the application papers for a post office at La Trappe in the Post Office Records of the National Archives of Canada. The postal inspector, writing to his superiors in Ottawa in 1894, reported that the proposed post office of La Trappe was expected to serve about forty families apart from the Institute of the Trappists *per se*.[56] The mail was to be carried back and forth to La Trappe from the post office in nearby Oka. Among the considerations motivating

his favourable recommendation was the fact that there existed at La Trappe an agricultural school established by the provincial government and attended by a good number of pupils. Nearby manufacturing facilities included a saw and grist mill, and a butter and cheese factory. The latter dairy establishment, run by the Trappists, was responsible for the "manufacture [of] considerable quantities of butter and cheese necessitating the consignment and sale of these commodities and [a] comparatively large correspondence."[57] The marketing of butter, for example, was generating a considerable amount of postal intercourse. A history of the region encompassing the Lake of Two Mountains area states that circa 1893 the factory of the Trappists at Oka was producing 40,000 to 45,000 pounds of butter per annum. One third of the milk thus churned came from the Trappist herd; the rest came from the producers living in the surrounding area.[58] In effect, there was a web of exchange tying the lay farmers to the monks. The butter factory constituted the centre point of that web.

Oka butter fetched a premium price on the Montréal market during the 1890s, but throughout the twentieth century, the Trappists became best known for their cheese production, a product characterized by a pungent odour sometimes likened to the smell of a "friar's feet". The cheese industry may have been an outgrowth of the dairying momentum generated by butter production. It may well have originated in the person of Brother Alphonse Juin, who arrived from France in 1893. He was an expert in the making of Port Salut, a variety of cheese indigenous to his French *pays*.[59] The increasing volume of business transacted at the post office of La Trappe (see figures below) was a reflection of this local upsurge in the dairy business, including cheese production. The status of the La Trappe postal facility was upgraded to that of an accounting post office in March of 1902.[60] The monks could now issue their own money orders. In 1917 La Trappe brought in more revenue ($1,560 vs. $796) and paid out more money orders ($4,771 vs. $2,584) than the post office of nearby Oka. Whereas circa 1894 there was one mail contractor serving La Trappe from Oka, beginning in 1917 there were two contractors serving the post office, one originating in Oka and the other in Saint-Joseph-du-Lac.[61] The additional route suggests a corresponding increase in the flow of mail into and out of La Trappe. The booming dairy business thus produced a postal "boom" of sorts.

Data for Business at La Trappe Post Office[62]

Date	Revenue ($)	No. money orders	Money orders issued ($)	Money orders paid ($)
1903	170	74	1,752	1,903
1906	241	138	3,050	2,425
1912	580	368	4,186	4,319
1917	1560	227	3,749	4,771

The phenomenon of growth in dairying was not unique to the Oka area. The monks and their lay neighbours were participating in a more general transition to dairy farming that was sweeping through much of Quebec agriculture. What further singularized Oka, and contributed to a concomitant rise in postal intercourse, was

its emergence as a centre of agricultural education. The Institut agricole d'Oka was founded either in 1890 or 1892; the dates vary according to the source.[63] There were a mere 26 students in 1894. Following the completion of a school building a few years later, there were 100 students in attendance by the end of the century. Oka was not the oldest farm institute in Quebec; this distinction belonged to the École supérieure d'agriculture in Sainte-Anne-de-la-Pocatière, which was founded in the late 1850s. But during the first half of the twentieth century, it became one of the top three farm colleges in the province, along with the school in Sainte-Anne-de-La Pocatière and McDonald College in Sainte-Anne-de-Bellevue – the latter was founded in 1907.

By the 1930s, the Institut in Oka had a faculty of 30 teachers. Various experiments were regularly carried out on the Trappist model farm. The *Revue de l'Institut*, founded and edited by a Trappist monk was started up in 1926. The faculty of veterinary medicine of the Université de Montréal was eventually established at the Institut, and the veterinary hospital was built in 1934. The entire complex of the Institut agricole d'Oka was a short ten-minute walk from the site of the monastery.[64] No doubt the students, the teachers, the labourers and the monks had occasion to run into one another. Perhaps they met face to face in front of a mail sorting case. It is known, for example, that in 1929 the post office of La Trappe was much frequented by a "grand nombre d'étrangers qui vont et viennent autour de la porterie..."[65] This is why the assistant postmaster petitioned the Deputy Postmaster General for a safe — a second-hand safe would suffice; the brothers were prepared to spruce it up — in order to protect the cash drawer and post office valuables. On one occasion, Brother L. arrived just in time at the post office to catch someone in the act of robbing *la caisse*.[66]

Situated in a picturesque location on a slope that faces Lac des Deux-Montagnes, the village of La Trappe was a small place. It was no doubt impossible for the various inhabitants not to run into one another. But it is not so much the smallness of the village that one finds striking. It is the porosity, the openness of this local society to changes, to the market, to the agricultural needs of the outside world. By its very nature, a monastery presents itself to us as a place of refuge, a place where a few men choose to live apart from the world, apart from the frantic pace of modern life. Ideally speaking, it is where some of us seek shelter from the storm. While the monks of La Trappe did live nominally apart from the conventional world, they maintained a constant intercourse with it, in the company of their neighbours, students and teaching colleagues. They made and marketed butter and cheese products that sold well in Montréal and elsewhere. They taught new and improved methods of husbandry. As such they contributed in a small way to the overall modernization of Quebec agriculture.

One pivot, one axis, of this dynamic interaction with the outside world was the postal system. Part of the interaction inevitably converged upon this two-metre-high postal sorting case currently in the collection of the Canadian Postal Museum. This sorting case was a flexible piece of postal furniture. It made at most a muffled sound when it was spun around clockwise or counter-clockwise, depending upon who was

using it. Someone come to fetch his or her mail late in the afternoon might barely catch the faint echoes of the monks praying and chanting at Vespers. To the regular visitor, the designated mail fetcher of the family, a child perhaps, the effect of these voices was familiar enough. A parallel between real life and this particular object comes to mind. Just as the sorting case could be spun around in any direction, so did the life of the village revolve around the work and business of the monastery.

Perspective

Hopefully the foregoing brief discussion has afforded the reader some opportunity to examine the multiple contributions of the post to religion in general, and Catholicism in particular, throughout the nineteenth and early twentieth centuries. Our focus has been essentially upon the province of Quebec, but no doubt a similar interpretation could be researched and tested for virtually any other region in Canada. In Monseigneur Lartigue's day, the post was an essential *rouage* of intelligence and communication within the church bureaucracy. It carried the bishop's orders, and brought him the information, the intelligence, he needed as a basis for drawing up decisions.

There is no denying the quality of this intelligence. Each *curé* became privy to much of the dirty laundry of his parishioners. As members of their respective villages and rural communities, the *curés* provided excellent insider information to their ecclesiastical superiors. Under no certain terms could, or did, the British colonial authorities benefit from a stream of information of comparable importance. Small wonder that, based upon this early-nineteenth-century experience, the church felt it was capable of running single-handedly the better part of institutional life in French Canada during the second half of the century. The strategy was not entirely successful, yet the dominion of the church would endure well into the twentieth century.

The publication of the *Catalogue à l'usage du clergé* during the 1930s illustrates the long-standing nature of clerical power and prestige in twentieth-century Quebec. The clergy was courted both as a prestigious elite consuming group within society and as a group with a strong propensity to talk about what it thought nationally proper and suitable in terms of business conduct. Were the clergy as popular now as it once was, it would not be out of place to find a cardinal on the cover of *Cigar Aficionado*. The flip side of this nationalist volubility was a rather general and vague hostility vis-à-vis other ethnic communities, especially the Jewish community during the 1930s. The terms in which the Dupuis Frères constructed their argument were not all innocuous. The Dupuis clerical catalogue can be interpreted as a would-be "voice of the nation". It speaks as well to the contribution of the post to the maintenance of the clerical way of life. In the Dupuis Frères catalogue, the dutiful *curé* or mother superior could find virtually anything he or she needed to run the particular branch of church business in which he or she was involved.

Advertising copy exhorted French Canadians, including the clergy, to shop through the mail with Dupuis Frères. Perhaps a few copies of the catalogue passed through the sorting case of the little post office of La Trappe, Quebec. This remarkably

elegant piece of postal furniture tells a particular story of interface between religion and the post. The post office in La Trappe represented a window on the world for a community of monks. Hived off from the maddening pace of modern industrial capitalist society, the monks, with the help of the post, made a significant, if small, contribution to the process of modernizing the agricultural sector of the economy via education and agrarian example.

The Trappists lived separately but not really in isolation from the rest of society. The situation could hardly have been otherwise circa 1890–1950 in a society where the social and geographical elements were eventually stitched ever tighter together to form a recognizeable and total French-Canadian society within the bounds of the province of Quebec. These ties that bind — newspapers, catalogues, letters — more often than not circulated through the mail. The reader will recall the discussion on Bishop Lartigue in the era of Lower Canada, when recourse to written media, although on the rise, was still the exception and not the rule. By the first half of the twentieth century, the ability to read and write had become the standard of social communication in Quebec. It was increasingly difficult for the various segments of society not to impact upon one another despite their own best efforts to remain distant and distinct. In a sense, the experience of cultural integration, during the first half of the twentieth century, a process with a pronounced Catholic flavour made possible in part by an efficient postal service, effectively paved the way for the pattern of uncompromising assertion and demand that has swept us up since 1950. God, politically speaking, is quite dead in Quebec. But magic, to paraphrase the poet, is still very much afoot and alive.

Références

1. I should like to thank Christine Hudon for her extensive knowledge of the subject and Yves Frenette, Bob Klymasz, Brgitte Caulier and F. Brousseau for their helpful comments on an earlier draft of this text.
2. Gabriel Goulet to Canadian Postal Museum, October 23, 1994, collection of the Canadian Postal Museum, Catalogue no. 1994.159.1.
3. G. Chaussé and L. Lemieux, "Jean-Jacques Lartigue" (biographical notice), in *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, *de 1830 à 1850* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1980), pp. 525–531. The article contains valuable background information on the life of Lartigue; however, at times the text reads like a whitewash.
4. Lartigue's stuggle with his opponents is documented in Lucien Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844* (Montréal: Fides, 1968). See chap. 4, " Dissensions dans le district de Montréal".
5. Correspondence of Msgr. Lartigue (April 18, 1832; August 19, 1832; April 26, 1832) in *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec (R.A.P.Q.)*, pp. 142–143.
6. Louis Rousseau and Frank W. Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle* (Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998), p. 74.
7. Jane E. Harrison, *Until Next Year: Letter Writing and the Mails in the Canadas, 1640–1830* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press/Canadian Postal Museum–Canadian Museum of Civilization, 1997). See chap. 3, "The Mails after the Conquest".
8. Cardinal Somoglia, sous-préfet de la Propagande (Rome) to Lartigue, August 5, 1820. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1941–42), p. 351. The de Propaganda Fide was established by the Catholic Church in 1632 with the specific task of expanding the true religion among infidels (Native peoples, Protestants) and Catholics (settlers). See Luca Codignola, *Guide to Documents Relating to French and British North America in the Archives of the Sacred Congregation de Propaganda Fide in Rome, 1622–1799*, Ottawa: Minister of Supply and Services, 1991, pp. 2–3.

9. Postage stamps were first introduced in Britain in 1840. Other countries began using them in the 1840s. The British North American colonies of Canada, New Brunswick and Nova Scotia all introduced their first postage stamps in 1851. With the advent of stamps, the sender became responsible for paying the postage. See Lartigue to Cardinal Pedicini, Prefect of Propaganda, October 19, 1832. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 164.

10. Lartigue to Msgr. Panet (of Québec), January 6, 1827. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 3. See also Lartigue to Msgr. Panet, September 14, 1830, *Ibid.*, p. 125.

11. Lartigue to Msgr. Griffith of London, October 28, 1836. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1944–45), p. 216.

12. Lartigue to the Bishop of Waterford, January 27, 1837, *Ibid.*, p. 231.

13. Lartigue to the Very Rev. Dr. Flaget, Bishop of Bardstown, Kentucky, October 24, 1832. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 166. See also Lartigue to Msgr. J. Chabrat, coadjutor of Bardstown, Kentucky, March 19, 1836, in *R.A.P.Q.* (1944–45), p. 187.

14. In *R.A.P.Q.* (1944–45), p. 177.

15. Lartigue to Msgr. Rosati, Bishop of New Orleans, March 10, 1828. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 21. Lake Traverse, located in the northeast corner of the modern-day state of South Dakota, represents a pivotal point of river-based communication in the American and Canadian West. A portage or trip up the Bois de Sioux River led to the upper reaches of the Red River and, via further travel northward, to the Red River district within British territory. A trip south on Lake Traverse and the neighbouring Big Stone Lake led to the Minnesota River, which eventually flows into the Mississippi near the Falls of St. Anthony Minneapolis–St. Paul. In other words, from Lake Traverse the traveller, and hence the mail, could go north or south. Lartigue's grasp of geography is echoed in the surveys of a (roughly) contemporary cartographer, Joseph N. Nicollet, who prepared maps of the area circa 1839. See J. W. Raymond Wood, compiler, *Joseph N. Nicollet's 1839 Manuscript Maps of the Missouri River and Upper Mississippi Basin* (Springfield, Illinois: Illinois State Museum, 1993). See also *Times Atlas of the World*, comprehensive edition (London: Times Books, 1983), plate 108.

16. Lartigue to Msgr. Panet, April 29, 1826. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1941–42), p. 481. See also Lartigue to Msgr. Plessis of Québec, April 26, 1823, p. 417.

17. Lartigue to Msgr. J. N. Provencher, Red River, April 13, 1830. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 71.

18. One clerical correspondent (Taché) thus wrote to another residing in Canada East: "... l'éloignement diminue tous les jours, c'en est fait, nous aurons un steamboat, à vapeur d'eau chaude, dans le courant de l'été prochain." The steamboat would carry mail in and out via the Red River route toward St. Paul in the U.S.A. Quoted in A. Tessier, "Correspondance Taché-Laflèche", in *Les cahiers des dix* 23 (1958), p. 243. For a study of the circulation of the mails to and from the West circa 1830–1880, see A. Horrall, "Mail for Red River and the Far West: Postal Service and Canadian Frontier Expansionism, 1830–1880", unpublished manuscript, Canadian Historical Association, 1999.

19. This is the argument set out in Jane Harrison, "Adieu pour cette année: Seasonality and Time in New France", in A. J. B. Johnston, ed., *Essays in French Colonial History: Proceedings of the 21st Annual Meeting of the French Colonial Society* (East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 1997), pp. 93–109.

20. Lartigue's successor as Bishop of Montréal, Ignace Bourget, was rather more innovative. Circa 1841 he introduced printed forms that were to be used to collect data on the state of each parish. The experiment was repeated in 1846, and in the 1850s it became standard procedure roughly on an annual basis. The information system, which no doubt flowed through the mails, afforded Bourget the luxury of knowing what was going on, without having to spend an inordinate amount of time in each parish. See Rousseau and Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, pp. 8–9.

21. S. Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1990). See chap. 4, "L'évêque, confesseur de deuxième instance".

22. Lartigue to *Curé* Et. Blyth, October 27, 1836. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1944–45), p. 215.

23. Lartigue to *Curé* Thomas Pépin of Saint-Roch-de-l'Achigan, November 10, 1836, *Ibid.*, p. 218.

24. Lartigue to Msgr. Signay of Québec, February 29, 1836, *Ibid.*, p. 182. This entire affair plays itself out in the Lartigue correspondence between February 29, 1836 and March 11, 1837.

25. Lartigue to *Curé* Louis Naud of Rouville, July 9, 1836, *Ibid.*, p. 194.

26. Lartigue to *Curé* P. Lafrance of Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville, October 25, 1836, *Ibid.*, p. 215.

27. Lartigue to Msgr. Panet, February 20, 1832. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1942–43), p. 135.

28. Lartigue to T. Maguire of the Séminaire de Québec, January 17, 1831, *Ibid.*, p. 131.

29. Lartigue to Msgr. Plessis, March 13, 1824. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1941–42), p. 439.

30. Lartigue to P. F. Turgeon, Procureur, Séminaire de Québec, January 3, 1831, RAPQ (1942-43), p. 129. See also Richard Chabot, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec, de 1791 aux troubles de 1837-38 : la querelle des écoles, l'affaire des fabriques et le problème des insurrections de 1837-38*, Montréal, Hurtubise, 1975.

31. *Awful Disclosures by Maria Monk of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal, revised with an appendix containing . . .* (New York, 1836).) See also Jean-Claude Robert, "Montréal 1821-1871. Aspects de l'urbanisation", doctoral thesis, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1977, p. 324. Historians have since concluded that Monk's accusations were unfounded. But it is significant that a single publication was, is, capable of setting off a religious controversy of the first order. A contemporary comparison comes to mind: the contraversy surrounding Salman Rushdie's *Satanic Verses*.

32. Lartigue to Power, Vicar-General of New York, March 18, 1837. Correspondence of Msgr. Lartigue in *R.A.P.Q.* (1944–45), p. 236.

33. Chantal Amyot and John Willis, "The History of the Rural and Small-Town Post Office, 1880–1945" (Hull, Quebec: Canadian Postal Museum), publication forthcoming. See chap. 5, "Sending, Spending and Saving Money".

34. "Brief Submitted by Dupuis Frères Limited to the Royal Commission on Canada's Economic Prospects. Raymond Dupuis, President, Montréal", February 21, 1956, pp. 3, 17. The summer–fall 1926 catalogue *(Dupuis Printemps et été 1926)*, which the Canadian Postal Museum has in its collection, mentions that the mail order service had been in existence for some (unspecified) time, so the date of 1921 could be correct. The oldest specimen in the collection of a specialized private collector dates back to fall 1923–winter 1924.

35. The papal order of Saint-Grégoire le Grand was established by Pope Gregory XVI in 1831. The order was originally designed to recognize civilian or military services of the population residing in one of the papal states, but evidently at some time the distinction spread to other parts of the Catholic world. The rank of Chevalier was the bottom one in this three-tiered honorific pecking order. Each member was allowed to wear a specified arrangement of medals and ribbons, according to rank. The order was likely a way of recognizing the services of laymen and notables who had given generously of their time and money to the Catholic Church. See Marquis Frédéric Guigue de Champvans de Farémont, *Histoire et législation des ordres de chevalerie, marques d'honneur du Saint-Siège*, Paris: Institut historique et héraldique de France, 1932, pp. 6–7. Thanks to professor Brigitte Caulier for her insight and references on this question.

36. *Automne et hiver 1939-1940. Catalogue à l'usage du clergé et des communautés religieuses*, Montréal, Dupuis Frères.

37. Unidentified publication, dated 1955, Archives of the Congrégation Notre-Dame, p. 116B. I should like to thank the Centre d'histoire de Montréal for this reference.

38. This service is mentioned in the 1939–40 catalogue.

39. *Dupuis Frères, automne-hiver 1944-1945*, collection of the Canadian Postal Museum. The regular catalogue contains a greater volume and intensity of information per page. There is even an index on page 70.

40. Each community of nuns, especially those involved in larger organizations, had in its midst a certain number of sisters in charge of the *services ménagers*. They were assigned to meet the cooking, cleaning and clothing needs of fellow sisters, and, where relevant, those of the patrons being administered to (students, patients, orphans, etc.). There was one costume for every order, and there were many orders, a point well made in the recent doll exhibition at the Musée de la civilisation, next to the *salle des mémoires*. It made sense for the sisters to make their own clothes, for reasons of convenience and economy. See also D. Juteau and N. Laurin, *Un métier et une vocation : le travail des religieuses de 1901 à 1971* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1997), p. 36.

41. The same rationale applies in certain restaurants today, where the price of the food is not marked on the menu.

42. Roger Lemelin, *The Plouffe Family*, translated from the French by Mary Finch, introd. by John Moss (Toronto: McClelland and Stewart, 1975). Roch Carrier, *The Hockey Sweater and Other Stories*, translated by Sheila Fischman (Toronto: House of Anansi Press, 1979).

43. Bryan Young, ***In its Corporate Capacity: The Seminary of Montréal as a Business Institution, 1816-1876***, Kingston and Montréal, McGill-Queen's University Press, *1986*.

44. North of Mexico, Sainte-Anne-de-Beaupré is among the most visited of Catholic pilgrimage destinations. In 1994 a total of 1.5 million people visited this shrine. Most of the visitors hailed from the province of Québec but there are also significant numbers of Native Americans, gypsies and Latin-Americans.

See Jean Simard, « Sainte-Anne-de-Beaupré ou la négation de l'ordre établi », in *Les Cahiers de Dix*, 49 (1994), p. 253-254.

45. Christine Hudon, « La sociabilité religieuse à l'ère du rail et du vapeur", in *Revue de la Société historique du Canada*, (1999).

46. "Report of the Commissioners Appointed to Enquire into the Affairs of the Post Office in British North America" (dated December 31, 1841), published in *Province of Canada, Legislative Assembly, Journals 1846, Appendix F*. See Appendices to Report: Appendix M no. 175, correspondence from Rev. A. Mailloux dated December 8, 1840.

47. National Archives of Canada, Archives of Canada Post and the Department of the Post Office, RG-3 D-3, Inspector's Reports, Québec Postal Division, microfilm reel T-2401, vol. 132, dossier 625, Petition and Counter-Petition Dating from March of 1885.

48. National Archives of Canada, RG-3, vol. 2312, file 12-1-cam-92, vol. 1, J. F. Saindon, O.M.I., to the Honourable Postmaster General, November 29, 1932.

49. Canadian Postal Museum, catalogue no. 1990.35.1 a, b.

50. I should like to thank Canadian Museum of Civilization curator Paul Lauzon for sharing his expertise with us.

51. *Une abbaye cistercienne : La Trappe d'Oka, histoire, vie intime* (La Trappe d'Oka, Quebec, 1957), pp. 7–10. See also "Introduction à la vie cistercienne", *Guide pour les postulants à la vie de La Trappe*, La Trappe d'Oka, Quebec: Abbaye de Notre-Dame-du-Lac, n.d..

52. National Archives of Canada, Records of the Post Office and Canada Post, RG-3 D-3, Postal History Cards for the Post Office of La Trappe. The source shows three different postmasters at La Trappe, all of whom were superiors at the monastery. Father Pacôme Gaboury held the record for longevity; he was postmaster from 1919 to 1964.

53. National Archives of Canada, Records of the Post Office and Canada Post, RG-3, vol. 1876, Correspondence of District Superintendent, August 31, 1927.

54. *Une abbaye cistercienne*, p. 24.

55. Correspondence, Brother David Gosselin, O.C.S.C.O., to Canadian Postal Museum, February 16, 1998.

56. National Archives of Canada, Records of the Post Office and Canada Post, RG-3 D-3, microfilm reel T-2398, dossier 1894-780, Re Application for Post Office at La Trappe, County of Two Mountains, 1894.

57. *Ibid.*

58. Serge Laurin, *Histoire des Laurentides*, Collection les régions du Québec, 3 (Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1989), p. 318.

59. Guy Laperrière, *Les congrégations religieuses de la France au Québec, 1880-1914* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1996), p. 63.

60. *Annual Report of the Postmaster General, Year Ending June 1902*.

61. *Annual Report of the Postmaster General, Year Ending June 1917*.

62. Source: *Annual Report of the Postmaster General*, various years.

63. Serge Laurin, p. 461. E. Minville, ed., *L'agriculture : étude préparée avec la collaboration de l'Institut d'Oka*, Études sur notre milieu (Montréal: Fides, 1943), p. 542.

64. *Une abbaye cistercienne*, p. 10. See also Serge Laurin, p. 722 and E. Minville, p. 374.

65. National Archives of Canada, Records of the Post Office and Canada Post, RG-3, vol. 1876, Post Office of La Trappe, Quebec, Brother L. of La Trappe Post Office to the Deputy Postmaster General, September 2, 1929.

66. *Ibid.*, September 10, 1929.

Revelations

Bi-Millenial Papers from the Canadian Museum of Civilization

To mark the new millennium, this compilation of eleven papers offers a sampling of research drawn from all branches of the Canadian Museum of Civilization Corporation, including the Canadian Postal Museum, and the Canadian War Museum, as well as the Canadian Museum of Civilization's research divisions in archaeology, ethnology, history and cultural studies. In recognition of the year 2000 and its significance for the Christian world, religion in one or more of its aspects provides the common feature that brings together the book's variety of subject matter, concerns and methodologies.

About the Editors

John Willis specializes in social history, historical geography and the history of communication. Co-author of *Special Delivery: Canada's Postal Heritage*, he has been with the Canadian Postal Museum for 10 years. Robert B. Klymasz is Curator Emeritus whose career with the Canadian Museum of Civilization has spanned 40 years. He served as curator for the Canadian Museum of Civilization exhibition, *Under the Sign of the Cross*, which commemorated 2000 years of Christianity.

Mercury Series
Canadian Centre for Folk Culture Studies
Paper 75

ISBN 0-660-50760-9

9 780660 507606

CANADIAN MUSEUM OF CIVILIZATION MUSÉE CANADIEN DES CIVILISATIONS

Canada